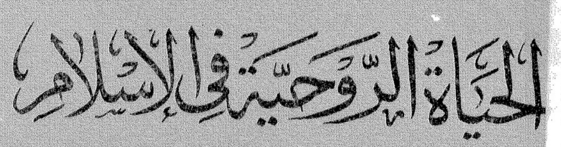
د. محمد مصطفى حلمي



الحياة الروحية في الإسلام

الدكتور محمد مصطفى حلمي



الهيئة المصرية العامة للكتاب

[illegible]

الطبعة الثانية

تصميم الغلاف : سميرة المرصفى

الاخراج الفنى : انعام صالح

بسم الله الرحمن الرحيم

مقــــدمــة

يمتاز العصر الذى نعيش فيه بأنه عصر مادى بلغت فيه الحضارة المادية مبلغا كبيرا من التقدم ، لعله لم يتهيأ لها مثله فى عصر آخر . واصبحت حياة الأفراد والجماعات فى هــذا العصر خاضعة فى جل نواحيها لهــذه المعايير التى تقــوم كل شىء بما يؤدى اليه من منفعة عاجلة . وقد صحب هذا التقدم المادى تقدم آخر فى الحيــاة الفكرية التى تشعبت نواحيها ، وتنوعت ألوان الانتاج القيم فيها : فمن مناهج ونظــريات علمية الى مذاهب وأنظار فلســفية ، ومن دراسات وبحــوث اجتماعية الى آثار وروائع أدبية . على أن هذه النهضة مهما تكن واسعة النطاق بعيدة الآفاق ، وهذه الثمرات مهما يكن بعضها مفيدا نافعا ، وبعضها الآخر جميلا رائعا ، فان هناك ناحية ليست أقل من هذا كله نفعا ، ولا أدنى روعة ، لم يعن بها الباحثون العناية التى تستحقها ، ولم يحاولوا فى درسها المحــاولة العلمية التى تعين على كشف حقائقهــا ودقائقها ، والابانة عما تنطوى عليه من معانى الحق والخــير والجمال ، وكلها مثل عالية لابد منها للانســـان الراقى الذى يريد أن

يحيا حياة سعيدة . وهذه الناحية هى الحياة الروحيـة التى صورتها ودعت اليها الأديان ، وكان يحياها السلف الصالح من الأنبياء والزهاد والعبـاد والصـوفية الذين ظهروا فى مختلف العصور ، وكان لظهورهم أبعـد الآثار فى التسامى بالنفس عن حضيض المادة والصعود بها الى عالم الروح .

وقد ظهرت أول صورة لهذه الناحية فى الاسلام فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم ، وظهرت لها صور أخرى فى حياة الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم فى حياة الزهاد والصوفية . غير أننا لانكاد نجـد من الباحثين عنـدنا من يعنى بها ، أو يقبل عليها ، أو يحمل نفسه مشقة البحث فيها على وجه سائغ يحببها الى النفوس ، ويظهر من خلاله أن حياة قوامها تطهير النفس وجلاء القلب ، ودعامتها النظر الى الكون بعين الوحدة التى تزول معها التفرقة بين أفراد الانسان ، وغايتها المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية ، حيـاة هـذا شأنها خليقة بأن تتضافر جهود الباحثين على دراستها ، جديرة بأن ينظر فيها الناس ويتأثروا مثلها العليا فى القول والعمل ، ولاسيما فى عصر كهذا العصر الذى اجتاحت فيه المادة كل شىء ، وأصبحت فيه الحياة تقوم تقويما ماديا ضاعت فى ثناياه المثل الروحية . وأكبر الظن أننا لم نكن فى وقت أحوج الى هذه الحياة الروحية ومثلها ومعاييرها منا فى هذا الوقت الذى استحالت فيه حياة الأفراد والجماعات الى تهالك على الترف الحسى ، وامعان فى شهوة الغلبة والسيطرة .

فاذا كانت تلك هى قيمة الحيـاة الروحيـة ، فقد رأيت أن أقدم لأبناء هذا الجيل صورة عامة لنشأة الحيـاة الروحية وتطورها فى الاسلام ، وأن أعرض عليهم الأصول التى أقيمت

عليها والخصائص التى امتازت بها ، محاولا فى ذلك كله أن ألم بأبرز الشخصيات وأهم المذاهب والنزعات • ومن هنا جاء هذا الكتاب فى قسمين : أولهما تاريخى يعرض للمصادر المختلفة التى استقيت منها الحياة الروحية الاسلامية ، سواء فى ذلك مصدرها الاسلامى الأول الذى صدرت عنه فى بداية عهدها بالظهور ، أو المصادر الفارسية والهندية والمسيحية والأفلاطونية الجديدة التى كان لها آثارها فى الحياة الروحية على تعاقب العصور الاسلامية ؛ ثم هو يتناول الأطوار التى اختلفت على هذه الحياة الروحية ، وما كان لها فى كل طور من صور نظرية وعملية • وأما القسم الثانى فقد حاولت فيه أن أدرس أصول الحياة الروحية ومناهجها التى اصطنعها أصحابها فى رياضاتهم ومجاهداتهم العملية ، وفى أذواقهم ومواجيدهم النفسية ، وفى مكاشفاتهم ومشاهداتهم القلبية • ومن هذين القسمين يتضح أن الذى أعنيه بالحياة الروحية فى هذا الكتاب هو الوجدانيات التى تعد أساسا للتصوف ومجمعا لبنائه فى الاسلام •

ولعلنى بهذا الكتاب أكون قد وفقت بعض التوفيق الى سد الفراغ الذى يوجد فى المكتبة العربية ، ويرجع وجوده الى أن أكثر ماكتب عن هذه الناحية انما كتبه المستشرقون أمثال الأستاذ لويس ماسينيون فى الفرنسية ، والأستاذ رينولد نيكولسن فى الانجليزية ، وماكتبه غير هذين العالمين الجليلين فى غير الفرنسية والانجليزية من اللغات الأوربية • أما ماكتب فى العربية عن هذه الناحية الروحية للحياة الاسلامية ، فلايكاد يكون شيئا يذكر بالقياس الى هذه الأسفار الضخمة والبحوث القيمة التى أخرجها علماء الاسلاميات من

المستشرقين . ولعل أكثر ماتقع عليه أيدينا فى هذا الصدد لايتجاوز الا قليلا كتب الطبقات التى خلفها مترجمو الصوفية أنفسهم ، والتى تحدثنا عنهم فى أكثر الأحيان حديثا مختلطا مضطربا مشوبا بشوائب الخيال ،والا الآثار المنثورة والمنظومة التى خلفهـا أصـحاب المذاهب من الصـوفية المتحققين ، واصطنعوا فيها من الرمز والاشارة مايخفى معه المعنى الذى تنطوى عليه ألفاظهم وعبـاراتهم ، بحيث لاتكون قراءتهـا سائغة ، ولا فهمها ميسورا للسواد الأعظم من القراء ، فضلا عن عامة المثقفين الذين ليسوا من أصحاب الأحوال وأهل الذوق فى شىء . فكل أولئك اعتبارات حملتنى على وضـع هـذا الكتاب ، ودفعتنى الى أن أتوخى فيه التبسـيط والتيسير مع محافظة على الحقائق ومراعاة لمنهج البحث العلمى . وبهـذا أرجو أن أكون قد أديت واجبى نحـو هـذه الناحية القيمة المغمورة من نواحى تراثنا الاسلامى ، كما أرجو أن يكون فى الكشف عن المعانى الروحية التى انطوت عليها هذه الناحية ، والمثل العليا التى حققتها على أيدى السلف الصالح مايعين على كبح جماح الشهوة ، وكسر حـدة المـادة ، ويمكن الخلف من الاستجابة لهذا الدعاء الروحى الصادق الذى ردده السلف ؟

محمد مصطفى حلمى

نشأة الحياة الروحية وتطورها

١ ـ الزهد والتصوف مرآة الحياة الاسلامية

الحياة الروحية هى هذه الحياة التى يخضع فيها الانسان لألوان مختلفة من مجاهدة النفس ، وكشف حجاب الحس ، وتصفية القلب وتنقيته من آدران الشهوة والهوى ، وقطع العلائق المادية التى تفسد عليه صلته بربه ، وصلته بأشباهه؛ ثم هى بعد هذا كله تأمل فى الكون ، ومشاهدة لمبدع الكون مشاهدة سبيلها الفناء عن النفس البشرية ، وقوامها البقاء فى الذات الالهية ، والاتحاد بالحقيقة العلية ، والتحقق بمعرفتها معرفة يقينية لايأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها ٠ نشأت هذه الحياة الروحية أول مانشأت فى الاسلام من التقشف والورع والتعبد والزهد والتقوى ، وغير ذلك من مظاهر الانصراف عن الدنيا ، والاقبال على الدين مما كان عاما شائعا بين المسلمين فى حياتهم الأولى ، وهى هذه الحياة التى كانت فيها النبى وأصحابه مثلا رفيعة يتأثرها المسلمون فى القول والعمل ٠ ولكنها مالبثت أن اختلط بها بعد ذلك عناصر أجنبية عن الاسلام : منها الدينى الخالص ، ومنها الفلسفى البحت ، وفيها ماهو مزاج من الدين والفلسفة ٠٠ وقد ظلت

هذه العناصر الأجنبية تختلط بالحياة الروحية الاسلامية ، وتعمل عملها فى نفوس الذين كانوا يحيونها على تعاقب العصور واختلافها ، حتى تطورت الحياة الروحية وأخذت صورا متنوعة تتفق مع ماكانت عليه فى بدايتها من بعض الوجوه ، وتختلف عنه من وجوه أخرى : فبعد أن كانت غاية المسلمين من المقبلين على الدين ، المعنيين بشئون القلب ، هى مجرد الزهد فى متاع الدنيا وجاهها ابتغاء الظفر برضوان الله ، اذا بهذا الزهد يصبح وسيلة من الوسائل التى يستعان بها على تحقيق غاية أخرى أعز منه وأمنع ، وأروع منه وأمتع ، ألا وهى مطالعة وجه الله ، ومشاهدة جماله الأزلى ، ثم أصبحت هذه الغاية بعد ذلك شيئا آخر لايقنع فيه الانسان بالمطالعة ، ولايقف فيه عند حد الرياضة والمجاهدة ، وانما هو يتجاوز هذا كله الى الغاية القصوى والغرض الأسمى الذى اذا حققه الانسان فقد وصل الى مقام الفناء عن نفسه والاتحاد بربه . وهنا تستحيل الحياة الروحية من مجرد رياضة للنفس ومجاهدة لدواعى الحس الى نظام روحى ، أو فلسفة دينية قوامها مذهب روحى .

والمتأمل فى تاريخ الحياة الروحية الاسلامية يلاحظ أن التصوف برياضاته ومجاهداته ، وبأذواقه ومواجيده ، وبما انكشف عن قلوب أهله من الحجب ، وماكشف لهم من الحقائق ، هو المرآة الصادقة التى تنعكس على صفحتها الصور المختلفة التى اتخذتها هذه الحياة الروحية فى مختلف العصور الاسلامية ، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن دراسة التصوف الاسلامى دراسة تحليلية تاريخية ، هى التى تعيننا على معرفة الحياة الروحية فى الاسلام ، واستكناه أسرارها ، وكشف العناصر التى تتألف

منها ، والعوامل الاسلامية والأجنبية التى أعانت على نشأتها وتطورها ، والدعائم النظرية والعملية التى اقيمت عليها ، والمنازع الميتافيزيقية والأخلاقية التى نزعت اليهـا : فمما لاشك فيه أن التصوف جزء من الأجزاء التى يتألف منها التراث الدينى والعقلى والشعورى للاسلام ، خضع كما خضع غيره من مظاهر الحياة الاسلامية لعوامل النشوء والارتقاء ، ولمقتضيات السمو والانحطاط مما كان له أثـره فى جعله أولا طـريقة للعبادة وتهذيب النفس ، يقصد بهـا الى التقرب من الله ، والفرار من عذاب النار التى أعدها للكافرين ، والظفر بثواب الجنة التى أعدها للمتقين ؛ ومما كان له ثمرته بعد ذلك فى جعله علما له موضوعه ومنهجه وغايته ، وله مايميزه فى هذا كله عن غـيره من العلوم بصـفة عامة ، وعن العلوم الدينية الأخرى بصفة خاصة ، وعن علم الفقه بصفة أخص . واذا كان ذلك كذلك فقد تعين اذا على الباحث الذى يريد أن يتعرف تاريخ الحياة الروحية الاسلامية ، وقيمة المعانى التى انطوت عليها ، وحقيقة المثل العليا التى دعت اليها ، أن يعرض لتاريخ التصوف الاسلامى ، ولما اختلف عليه من العصور ، وأحاط به من الظروف ، وأن يلتمس العناصر المختلفة التى انبثت فيه ، وتألفت منها ألفاظه ومعانيه ، وأن يتبين الصور المتعاقبة التى كانت له فى مختلف العصور ، وماعسى أن يكون بين هذه الصور المتعاقبة التى كانت له فى مختلف العصور ، وماعسى أن يكون بين هذه الصور وصورته الأولى من أواصر تختلف قوة وضعفا ، وتتباين قربا وبعدا ، وتتفاوت ظهورا وخفاء ، وذلك كله على وجه يكشف عن أبرز شخصياته وأهم مؤلفاته التى تركت فى تاريخ الحياة الروحية الاسلامية آثارا باقية ، ووجهتها الى أمثل طريق وأجل غاية .

٢

بداية الحياة الروحية في الإسلام

٢ ـ بداية الحياة الروحية فى الاسلام

يمكن أن تتخذ بداية الحياة الروحية فى الاسلام من حياة النبى وأصحابه ، وماكانوا يأخذون به أنفسهم من زهد فى الدنيا ، واعراض عن زخرفها وجاهها ، واقبال على الله عز وجل بقلوبهم ، وجهاد فى سبيل الله بكل ما أوتوا من قوة الايمان وحرارة اليقين ؛ فتحنث محمد الذى كان يقضى فيه الأيام والليالى وحيدا معتزلا للناس فى غار حراء قبل أن يهبط عليه الوحى ، وحياة أبى بكر وعمر وعثمان وعلى ، وسيرة بلال الحبشى وسلمان الفارسى وصهيب الرومى ، وسلوك أبى ابن كعب وتميم الدارى وأبى ذر الغفارى وحذيفة بن اليمان ومصعب بن عمير ، وماكان يأخذ به أولئك وهؤلاء وكثير غيرهم من الصحابة أنفسهم من تعبد وتزهد وتقشف ومجاهدة للنفس ومعاندة للشيطان وجهاد فى سبيل الله ، كل أولئك يمكن أن يعد بذورا أولى انبثقت منها دوحة الحياة الروحية التى نمت بعد ذلك وزكت ، وامتدت أغصانها وأينعت ، فاذا هى تنشر ظلالها ، وتؤتى أكلها فى حياة التابعين ، وغير التابعين ممن جاءوا بعد ، وكانت لهم شدة عناية بأمر الدين ٠

ولعلنا اذا نظرنا فيما كان يركن اليه محمد (ص) من العزلة عن الناس ، والخلوة الى نفسه يتصفحها ، والى الكون يتأمله ، والى مبدع الكون يستطلعه ، ووازنا بين هذه الحال وأحوال الزهاد والعباد الذين ظهروا بعد ، وعرفوا باسم الصوفية ، استطعنا أن نتبين فى يسر وجه الشبه بين حياة النبى وحياة الصوفية ، واستطعنا أيضا أن نرد طريقة هؤلاء القوم ، وبما تشتمل عليه من رياضيات ومجاهدات ،ومن أذواق ومواجيد، وماتنتهى اليه من كشف للحقائق ، ومعـرفة للدقائق ـ الى مصدرها الأول فى هذه الحياة الروحية الخاصة التى كان يحياها محمد «ص» ، والتى تجرد فيها عن كل شىء ، وانكشف له فيها وجه الحق فى كل شىء فاذا هو يعرف الله الواحد الأحد ، واذا هو يقرأ باسم ربه الأكرم ، الذى علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم • وها هى ذى أقدم الروايات وأوثق الأخبار التى رويت عن حياة النبى الأولى وسيرته التى سارها فى رياضة نفسه ، قد صورت لنا نبى الاسلام فى صورة ، ان لم تكن هى صورة الصوفى الذى عرف بعد ذلك بهذا الاسم ، فهى على الأقل قريبة منها من وجـوه كثيرة ، ومشـتملة على كثير من البذور التى لقيت بادى الأمة فى قلوب العباد والزهاد ثم فى قلوب الصوفية وأهل الكشف والعرفان بعد ذلك ، وتعهدها أولئك وهؤلاء بالتغـذية والتنمية حتى ترعرعت وأينعت ، فكانت منها هذه الرياضات والمجاهدات التى أخضع الصوفية أنفسهم لها ، وهـذه الأذواق والمواجيـد التى اختلفت على نفوسهم وعرضت لبواطنهم ، وهذه المذاهب الصوفية المختلفة التى دارت حول الله والانسان والعالم ، وهذه الصور المتعاقبة للحياة الروحية • وقد أضيف الى هذا كله مع الزمن عناصر

غريبة عن الاسلام ؛ بعضها فارسي أو هندى ، وبعضها الآخر يونانى أو مسيحى ، حتى بدا التصوف ، وبدت معه الحياة الروحية ــ لكثرة ما اختلط بهما من هذه العناصر الغريبة ــ كأنهما مذهبان مخالفان لتعاليم الاسلام ، بعيدان عن أن يرد أحدهما أو كلاهما الى مصادر اسلامية ، والواقع أنهما مستمدان فى الأصل من حياة النبى الأولى ، مؤيدان بكثير مما ورد فى القرآن الكريم والسنة الشريفة ٠

تحنث محمد فى الجاهلية :

وحسبنا هنا أن ننظر فى حياة محمد (ص) التى كان يقضيها متحنثا فى غار حراء (١) ، وفيما كان يخضع له نفسه من مجاهدة وعزلة عن الناس ، وأن نوازن بين هذه الحياة وحياة الطبقات المختلفة من الزهاد والعباد والصوفية ، وما اصطنعته كل طبقة من ألوان الرياضات والمجاهدات ، حسبنا هذا لنتبين مبلغ الشبه بين الحياتين ، ونستيقن من أن تحنث محمد فى غار حراء انما هو البذرة الأولى التى نبت منها زهد الزهاد ، وعبادة العباد ، وتصوف الصوفية : فهنالك فى ذلك الغار الهادىء الوادع ، البعيد عن ضجيج الحياة المادية ، وعجيج المعنين فى أفانينها ، وألوان الترف والنعم فيها ، كان يتحنث محمد مرة فى كل عام كلما أقبل شهر رمضان ، يقيم طوال هذا الشهر مزودا بالقليل من الزاد مسرحا طرفه فى أرجاء الوجود ، متأملا بعين قلبه كل ما امتلأ به الكون من آيات صنع الله ٠ هنالك كان يحيا محمد (ص)

---

(١) يراجع معنى التحنث ووصفه فى كتاب الدكتور هيكل باشا : « حياة محمد » الطبعة الأولى ، ص ٩٢ ــ ٩٦ ٠

حياة روحية خالصة لاتشوبها شائبة من شوائب الحياة المادية ، ولايفسدها عليه شيء من متاع الدنيا أو جاهها • لقد ظل محمد على هذه الحال من الاعتزال والتحنث فى غار حراء الذى كان يعود اليه كلما عاوده شهر رمضان ، حتى صفت نفسه ، ودق حسه ، وصقلت مرآة قلبه ، وتهيأ له أن يرى الرؤيا الصادقة ، واذا بأنوار الحقيقة تشرق فى أعماق نفسه ، واذا هو يمعن فى الحق والخير واليقين مايمعن غيره من المتعلقين بأسباب الحياة المادية فى الباطل والشر والشك • ومافتىء كذلك حتى أشرف على الأربعين ، وهنا كان قد أتيح له من صفاء الروح ونقاء السريرة ماصار معه أهلا لأن يهبط عليه الملك الذى أخذ يضمه ويرسله مرة ومرة ومرة ، وهو فى كل مرة يأمره بأن يقرأ ، ومحمد يجيبه بقوله : «ماأنا بقارىء» ، حتى أمره الملك أخيرا أن : «اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الانسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم ، الذى علم بالقلم، علم الانسان ما لم يعلم» • هنالك قرأ محمد هذه الآيات البينات ، وكانت قراءته لها فاتحة عهد جديد فى حياته الروحية ، وبداية حياة جديدة فى تاريخ الديانات ، وانها لحياة انطوت على أسمى معانى الجهاد والصبر ، وأرقى مبادىء الأخلاق ، وأقوى دعائم الايمان واليقين •

فهذه الحياة التى كان يحياها محمد ، والتى كانت سبيله الى هبوط الملك عليه ، وسبيل قلبه على اشراق نور الوحى فيه ، اذا أنعمنا النظر فيها ، وحللناها الى عناصرها التى تألفت منها ، ومعانيها التى انطوت عليها ، واذا وازنا بينها وبين حياة الزهاد والعباد الذين ظهروا فى صدر الاسلام من ناحية ، وبينها وبين حياة الصوفية الذين ظهروا بعد ذلك من

ناحية أخرى ، رأينا أن التصوف وهو الاسم الجامع لطوائف أولئك وهؤلاء وتعاليمهم ، ومايعمــدون اليه من رياضـات ومجاهدات يرمون بهـا الى تنقية النفس وتصـفية القلب ، ومايصطنعون فى تهذيب نفوسهم من محاسـبة ومراقبـة ، وماينتهون اليه بعد هذا كله من الهام مشرق ، ليس من شك فى أنه وجد بذوره الأولى فى هذه الحياة الروحيـة الصافية التى كان قوامها عند محمد (ص) ذلك التحنث الذى يأخذ به نفسه فى غار حراء ، والذى كانت ثمرته اليانعة لديه هـذا الوحى المتـألق بآيات النبوة البينات ، الفياض بحقـائق التوحيد ودقائق العرفان ٠

أليست حياة محمد هذه بما فيها من تحنث وخلوة واكتفاء بالقليل من الزاد ، صورة أولى للحياة التى كان يحياها الزهاد والعباد والصوفية بعد ذلك ، ويخضعون فيها أنفسهم لرياضات ومجاهدات ، ويختلف فيها على أنفسهم أذواق ومواجيد ، وكلها عندهم سبيل الى كشف الحقيقة ؟ أليس هذا التأمل الذى كان يمعن فيـه محمد ، ويغيب فيـه عن كل شىء حتى عن نفسه أساسا لهذه الأذواق والمواجيد الصـوفية ، ولما يعـرض فيها لسالك طريق الله من غيبة وسكر ومحو وفناء ؟ وعلى الجملة أليس التصوف من حيث هو رياضة ومجاهدة ، وذوق ووجد ، وكشف ومشاهدة ، واتصال بالمصدر الأول الذى صـدر عنه الكون وكل ما فى الكون من آيات الحق والخير والجمال ، مرآة صادقة تتجلى على صفحتها هذه الصورة الرائعة لهذه الحياة الروحية النقية التى كان يحياها محمد ، فملكت عليه نفسه ، وامتلأ فيها قلبه بنور الايمان واشراق اليقين ؟ بلى ! ان محمدا قد وجد فى تحنثه مايجده الصوفية فى مجاهداتهم ورياضاتهم:

وجد فيه سبيلا الى تصفية نفسه ، وتنقية قلبه ، وراحة روحه ، ووسيلة تعينه على آن يخلو الى نفسه ، ويتفكر فيما بينه وبين نفسه ، تفكرا متصلا فى الحقائق التى انطوى عليها الوجود ٠

على أن معترضا قد يعترض فيقول : ان هذه الحياة الروحية التى كان يحياها محمد (ص) متحنثا فى غار حراء ، لم تكن حياته نبيا ولا رسولا ، بل ولا مسلما ،وانما هى حياته عربيا جاهليا ، عاش كما كان يعيش بعض العرب الجاهليين من المتحنفين الذين كانوا يعبدون الله على ملة ابراهيم حنيفا، وتحنث كما كانوا يتحنثون ٠ وهذا يعنى آن حياة الزهاد والعباد والصوفية التى جعلنا منها صورة لحياة محمد الروحية مردودة الى أصلها فى الجاهلية لا فى الاسلام ٠ ولكن هذا الاعتراض يرد عليه بآن هذه الحياة التى كان يحياها محمد (ص) متحنثا فى غار حراء ، ومتحنفا على نحو ماكان يتحنف المتحنفون من بعض الجاهليين ، انما كانت ارهاصا لنبوته ، وتمهيدا لرسالته : فحياته نبيا مرسلا ، لم تكن الا امتدادا لحياته عربيا متحنثا ، وهاهى ذى لحظات تحنثه قد أشرقت بنور الوحى والالهام ؛ ونستطيع آن نقول : انه لولا ماتهيأ فى هذه اللحظات لنفس محمد من تزكية وجلاء ، لما اختار الله أن يبعث فيها محمدا بهذه الرسالة العظمى التى غيرت وجه التاريخ ، وتغير معه وجه الحياة ٠

واذا كان ذلك كذلك فما أخلق هذه الحياة الروحية المحمدية آن يكون لها خطرها فى التاريخ الروحى للاسلام ، وما أجدرها بآن يحسب لها كل حساب ، بل يحسب لها كل

الحساب ، عندما نريد أن نحدد بداية الحياة الروحية فى الاسلام ٠ وهاهى ذى حياة الزهاد والعباد والصوفية التى سنعرض لها فيما يلى ننطق بأنها ليست فى جملتها وفى أكثر تفاصيلها الا ترديدا جديدا لهذا اللحن الروحى الذى أنشده محمد عليه الصلاة والسلام ، لأول مرة فى تاريخ الاسلام ٠

حياة محمد النفسية فى الاسلام :

ولو سلمنا جدلا مع المعترضين بأن رد الحياة الروحية الاسلامية الى هذا التحنث الذى جعل منه محمد (ص) رياضة لنفسه ، معناه رد هذه الحياة الى أصل جاهلى لا اسلامى ؛ فاننا واجدون مع ذلك فى حياة محمد النبى الذى تحققت نبوته، وتمت رسالته عنصرا نفسيا يصح أن نتخذ منه أساسا لأذواق الصوفية ومصدرا أول لمواجيدهم : فقد روى عن النبى (ص) أنه عرضت له حالة من تلك الحالات النفسية التى تشبه الوجد وما يحصل فى الوجد من غيبة الانسان عن نفسه وعما يحيط به ٠ وحدث أن دخلت عائشة زوج النبى وهو فى تلك الحال، فلما رآها سألها ، من أنت ؟٠٠ فأجابته قائلة : أنا عائشة ٠٠ فسألها النبى ثانية : من عائشة ؟ ٠٠ فأجابته بقولها : ابنة الصديق ٠٠ ولكن النبى عاد فتساءل مرة أخرى : ومن الصديق ؟٠٠ فكان الجواب : حمو محمد ٠٠ ولكن عندما سألها النبى بقوله : من محمد ؟ لزمت الصمت ، لأنها علمت عندئذ أن النبى لم يكن فى حالة عادية ٠ فهذه القصة ان صحت ، كانت دليلا كافيا على أن لأذواق الصوفية ومواجيدهم ، ولما يأخذ عليهم نفوسهم من أحوال الغيبة والمحو والسكر والفناء التى سنعرض لها فى موضعها من هذا الكتاب ـ مصدرها فى

حياة محمد النبى العربى المسلم ، فضلا عن حياة محمد العربى الجاهلى الذى تحنث قبل الاسلام ، وقبل أن يتحقق من النبوة •

ولا يقف الأمر عند حد هذه الغيبة أو ذلك التحنث ؛ وانما هو يتجاوزهما الى شىء آخر لعله أعظم منهما خطرا وأبعد أثرا فى تاريخ الحياة الروحية الاسلامية ، وأدل منهما على هذه الروحانية التى طبعت بها حياة نبى الاسلام ، وأعنى بذلك مسألة الاسراء والمعراج اللذين ورد ذكرهما فى القرآن، وأفاضت فى وصفهما كتب السيرة (١) : فقد روى أن محمدا كان ليلة الاسراء فى بيت أم هانىء وهى هند بنت عمه أبى طالب • وقد قصت أم هانىء حديث الاسراء فقالت : «ان رسول الله نام عندى الليلة فى بيتى فصلى العشاء الآخرة، ثم نام ونمنا • فلما كان قبيل الفجر أهبنا رسول الله ؛ فلما صلى الصبح وصلينا معه قال : ياأم هانىء لقد صليت معكم العشاء الآخرة كما رأيت بهذا الوادى ، ثم جئت بيت المقدس فصليت فيه ، ثم قد صليت صلاة الغداة معكم الآن كما ترين • فقلت له : يانبى الله لاتحدث بها الناس فيكذبوك ويؤذوك ، قال : والله لأحدثهموه» • وقد اختلفت الآراء حول الاسراء والمعراج ، هل كانا بالروح ، أم بالجسد ، أم بالروح والجسد جميعا : ففريق يرى أن الاسراء من مكة الى بيت المقدس كان بالجسد ، وأن المعراج الى السماء كان بالروح ؛ وفريق آخر يرى أن الاسراء والمعراج كانا جميعا بالجسد ؛ وفريق ثالث يرى أن الاسراء والمعراج كانا بروح محمد لا بجسده • وكما يستدل أصحاب الرأى القائل بأن الاسراء كان بالجسد بما

---

(١) تراجع تفاصيل الاسراء والمعراج فى كتاب الدكتور هيكل باشا : حياة محمد (الطبعة الأولى) ص ١٥٣ ــ ١٦٠ •

ذكر محمد أنه شاهده فى البادية فى أثناء مسراه ، فقد استدل أصحاب الرأى القائل بأن الاسراء والمعراج انما كانا بالروح بما قالته عائشة وهو : «مافقد جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولكن الله أسرى بروحه» • ولسنا هنا بصدد تفصيل القول فى الاسراء والمعراج ، وتحقيق الآراء التى دارت حولهما ، وانما يكفينا من هذه الآراء أن نقف عند الرأى القائل بأن الاسراء والمعراج كانا جميعا بالروح : فهذا الرأى، ان صح ، وصحت معه مقالة عائشة التى استند اليها أصحابه، كان ذلك دليلا على مبلغ ما انتهى اليه محمد من صفاء القلب، ونقاء الروح ، واشراق البصيرة ، وامتلاء السريرة ، والقدرة الفائقة على التنقل بروحه فى ملكوت السموات والأرض ، والاحاطة بكل العوالم وما تشتمل عليه هذه العوالم من حقائق خفية ودقائق غيبية واحاطة يتسع لها هذا القلب الكبير الذى زال عن عينه الغيم ، وامتلأت بهـا هـذه الروح النقية التى انكشفت من دونها حجب البين • وهذا من شأنه أن يعيننا على اثبات أن مايتحدث عنـه الصـوفية من مكاشـفات وفتوحات ومشـاهدات ، ومن ترق من عالم الشـهادة الى عالمى الملكوت والجبروت ومن اتخاذهم من الروح أو مايجرى مجـراها من القلب والسر أدوات صادقة صالحة للاحاطة بجميع المعارف ــ ليس كله وكثير غيره مما حفلت به حياة الصوفية وكتبهم الا من قبيل الاسراء والمعراج بالروح •

أحوال النبى وأقواله فى الحياة الروحية :

فاذا أضفنا الى هذه الحياة الروحية المحمـدية ، ماكان يأخذ به محمد نفسه من تقشف فى الملبس والمآكل ومن عكوف

على العبادة والتهجد ، حتى لقد نهاه الله عن المبالغة فى ذلك بقوله : « طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى » ، وماكان يقبل عليه ، ويدعو اليه من تعبد وتزهد وتقشف وتقوى وخوف وصبر ورضا وشكر ـ ألفينا كلامه وعمله فى ذلك كله فياضين بالمعانى التى يمكن أن تعد منبعا لما أخضع الصوفية أنفسهم له من رياضات ومجاهدات ، ولما كانوا يتقلبون فيه من المنازل والمقامات ، التى هى عندهم سبيل العبد الى تصفية نفسه ، وتنقية قلبه ، وعونه على الفناء عن نفسه ، وبقائه فى ربه ، وشهوده له ، واتحاده به ، على الوجه الذى سنفصله فى موضعه من القسم الثانى من هذا الكتاب · وحسبنا هنا أن نشير الى قناعة النبى (ص) فى الملبس ؛ اذ كان يلبس ما وجد كتانا أو صوفا أو قطنا ، قميصا أو رداء أو ازارا : والى ماكان يأخذ به نفسه من تهجد واعتكاف واستغفار ؛ فقد روت عائشة : «أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقوم الليلة حتى تنفطر قدماه ، فقلت له : لم تصنع هذا يارسول الله وقد غفر الله لك ماتقدم من ذنبك وماتأخر ؟ قال : أفلا أحب أن أكون عبدا شكورا» (١) ؛ وروت أيضا «أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى توفاه الله تعالى ، ثم اعتكف أزواجه من بعده» (٢) ؛ وعن أبى هريرة رضى الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : «والله انى لأستغفر الله وأتوب اليه فى اليوم أكثر من سبعين مرة» (١) · وحسبنا كذلك أن نسجل دعوته الى الزهد

---

(١) رواه البخارى ومسلم ·

(٢) رواه أبو هريرة بلفظ آخر وزاد عليه قوله : « فلما كان العام الذى قبض فيه اعتكف عشرين يوما » ·

(٢) رواه البخارى ·

والتقرب بالنوافل والذكر والتوكل والصبر والتوبة ...
وذلك اذ يقول مثلا : «ازهد فى الدنيا يحبك الله ، وازهد فيما فى أيدى الناس يحبك الناس» (١) ؛ «اذا أراد الله بعبد خيرا فقهه فى الدين وزهده فى الدنيا وبصره بعيوبه» (٢) ، « اذا رأيتم من يزهد فى الدنيا فادنوا منه ، فانه يلقى الحكمة» (٣) ، «ان الله تعالى قال : من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب ، وما تقرب عبد الى بشىء أحب الى مما افترضته عليه، ومايزال عبدى يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه ، فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها ، وان سألنى أعطيته ، ولئن استعاذ بى لأعذته» (٤) ، «الطهر شطر الايمان ، والحمد لله تملأ الميزان ، وسبحان الله والحمد لله تملآن (أو تملأ) مابين السموات والأرض ، والصلاة نور ، والصدقة برهان ، والصبر ضياء» (٥) ، «احفظ الله تجده أمامك ، تعرف الى الله فى الرخاء يعرفك فى الشدة ، واعلم ان ماأخطأك لم يكن ليصيبك ، وما أصابك لم يكن ليخطئك ، واعلم أن النصر مع الصبر ، وأن الفرج مع الكرب ، وأن مع العسر يسرا» (٦) ، «يأيها الناس توبوا الى الله واستغفروه ، فانى

(١) رواه ابن ماجه والطبرانى فى « شعب الايمان » .
(٢) رواه البيهقى فى « شب الايمان » عن محمد بن كعب مرسلا .
(٣) رواه أبو يعلى فى « الترغيب والترهيب » ، وفى « الجامع الصغير » ورد بلفظ .
« اذا رأيتم الرجل قد أعطى تزهدا فى الدنيا وقلة منطق فاقتربوا منه ، فانه يلقى الحكمة
ـ رواه ابن ماجه وأبو نعيم فى « حلية الأولياء » والبيهقى فى « شعب الايمان » . »
(٤) رواه البخارى .
(٥) رواه مسلم عن أبن مالك بن عاصم الأشعرى .
(٦) رواه الترمذى بلفظ آخر ورواه غير الترمذى بهذا اللفظ وهو مصدر بقوله : عن ابن عبس رضى الله عنهما قال : كنت خلف النبى صلى الله عليه وسلم فقال يا غلام انى أعلمك كلمات : « احفظ الله ... الخ » .

أتوب فى اليوم مائة مرة» (١) . وحسبنا كذلك أن نسجل بعض أدعيته التى تنطوى على كثير من المعانى الصوفية كقوله: اللهم لك أسلمت ، وبك آمنت ، وعليك توكلت ، واليك أنبت ، وبك خاصمت . «اللهم انى أعوذ بعزتك لا اله الا أنت ان تغلنى أنت الحى لاتموت ،والجن والانس يموتون»(٢)، وقوله : «اللهم اجعلنى شكورا ، واجعلنى صبورا ، واجعلنى فى عينى صغيرا ، وفى أعين الناس كبيرا» (٣) ، وقوله : «اللهم أغنى بالعلم ، وزينى بالحلم ، وكرمنى بالتقوى ، وجملنى بالعافية» (٤) ، وقوله : «اللهم انى أسألك الصحة والعفة والانابة وحسن الخلق والرضا بالقدر» (٥) .

فكل أولئك دلائل حق وشواهد صدق على أن عبادة العباد ، وزهد الزهاد ، وتصوف الصوفية ، ومايتطوى عليه هذا كله من المعانى الخلقية والمنازع الروحية ، قد وجد مادته الأولى فيما روى عن النبى (ص) من الأحوال ، وما أثر عنه من الأقوال .

حياة الصحابة وأقوالهم :

وحياة الصحابة كحياة النبى (ص) حافلة بالأحوال والأقوال التى تدل دلالة واضحة على زهدهم وورعهم وتقشفهم ، وغير ذلك من مظاهر الاقبال على الله والاعراض عن الدنيا ، وكلهاأمور لايستطيع أن يغفلهاأو ينكرها الباحث

---

(١) رواه مسلم عن الاغر بن يسار المزنى .
(٢) رواه البخارى ومسلم .
(٣) أخرجه البزاز وهو حديث حسن .
(٤) رواه الرافعى عن ابن عمر ، كنز العمال ، جزء ول .
(٥) رواه البزاز والطبرانى عن عمر .

عندما يريد أن يتبين مقومات الحياة الروحية فى صدر الاسلام : فقد كان أبو بكر يطوى ستة أيام ، وكان لايزيد على ثوب واحد ، وكان يأخذ بطرف لسانه ويقول : «هذا الذى أوردنى الموارد» • وكان يقول أيضا : «اذا دخل العبد العجب بشيء من زينة الدنيا مقته الله حتى يفارق تلك الزينة» • وهو قد تحدث عن آثر التقوى وثمرة اليقين والتواضع فى حياته فقال : «وجدنا الكرم فى التقوى ، والغناء فى اليقين ، والشرف فى التواضع» • وتحدث عن المعرفة التى تتذوق بالروح وآثرها فى الحياة الروحية لمن يتذوقها فقال : «من ذاق من خالص المعرفة شيئا ، شغله ذلك عما سوى الله ، واستوحش من جميع البشر» • وكذلك كان عمر بن الخطاب من صفاء الروح وطهارة القلب ، بحيث قال فيه النبى مخبرا عن ربه : «ان الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه» وليس أدل على تقشف عمر من أنه كان يخطب وهو خليفة وعليه ازار فيه ثنتا عشرة رقعة ، وقميص فيه أربع رقاع دون أن يكون له غيرهما ، ومن أنه كان يغسل ثوبه بيده • وليس أدل على ماكان يراه من آثر الرضا والصبر فى النفس الخاضع لهما الآخذ بهما مما كتبه الى أبى موسى الأشعرى وهو قوله : «أما بعد : فان الخير كله فى الرضا ، فان استطعت أن ترضى والا فاصبر» ، ومن قوله : «وجدنا خير عيشنا الصبر» • وكان عثمان بن عفان من رياضة نفسه على الزهد والتقشف ودوام التفكر فى الله والدأب على النظر فى كتاب الله بحيث كان يقضى نهاره طاويا وليله محييا ، وبحيث لم يكن ليترك النظر فى المصحف كل يوم وهو يقول : «هذا كتاب ربى ، ولابد للعبد اذا جاءه كتاب سيده أن ينظر فيه

كل يوم ليعمل بما فيه» ؛ ومافتيء كذلك حتى قتل والمصحف بين يديه • وكان على بن آبى طالب زاهدا متقشفا صابرا حتى لقد كان يرقع قميصه ، فقيل له : «ياآمير المؤمنين ! لم هذا ؟ فقال : «ليخشع القلب ويقتدى به المؤمن» ، وحتى قال عنه ابن عيينه : انه كان آزهد الصحابة ، وشهد له الامام الشافعى بأنه كان عظيما فى الزهد ، والزاهد لايبالى بآحد • ناهيك بما قاله على فى الصبر وهو : «الصبر يفاضل الحدثان ، والجزع من أعوان الشيطان» •

ونحن لانجد بذور هذه الحياة الروحية مغروسة فى قلب النبى (ص) وقلوب صحابته من الخلفاء الأربعة فحسب ، وانما نحن واجدوها آيضا حية نامية فى قلوب كثير من الصحابة غير الخلفاء • ويكفى أن نذكر هنا أهل الصفة ، وماكان لهم من أثر قوى فى تاريخ الحياة الروحية الاسلامية عامة ، وفى تاريخ التصوف الاسلامى خاصة ، حتى آن بعضهم ليذهب الى أن كلمة «صوفى» قد آخذت من اسمهم كما سنعرض لذلك فى موضعه من هذا القسم حيث نتحدث عن التصوف والصوفية، وعن الأصول المختلفة التى ترد اليها هاتان اللفظتان • وأهل الصفة هؤلاء قوم من فقراء المهاجرين والأنصار ، كانوا يفدون على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وليس لهم آهل ولا مال ، فبنيت لهم صفة فى مؤخر مسجد النبى بالمدينة ، انقطعوا فى صفتهم الى الله ، وعكفوا على العبادة ، وآمعنوا فى رياضة آنفسهم على الزهد والتقشف ، فتجردوا عن أعراض الحياة الدنيا ، واتجهوا وجهة روحية خالصة ، حتى لقد وصفهم أبو نعيم الأصبهانى بقوله : «هم قوم أخلاهم الحق من

الركون الى شيء من العروض ، وعصمهم من الافتتان بها عن الفروض ، وجعلهم قدوة للمتجردين من الفقراء ، لايأوون الى أهل ولا مال ، ولا يلهيهم عن ذكر الله تجارة ولا حال ؛ لم يحزنوا على مافاتهم من الدنيا ، ولم يفرحوا الا بما أيدوا به من العقبى» (١) • كان النبى يحبهم ويعطف عليهم ويجالسهم؛ وكان أهل بيته يوالونهم ويخالطونهم اقتداء به ، وسيرا على نهجه : فقد كان الحسن بن على بن أبى طالب ، وعبد الله بن جعفر ، ممن يرون فى محبة أهل الصفة كمال الدين ، وفى مجالستهم تمام الشرف ، ويتقربون منهم اقتباسا من أخلاقهم وآدابهم • ولعل أبا هريرة هو أشهر من سكن الصفة طوال حياة النبى ، ولم يبرحها • ولقد أفاضت كتب الطبقات فى وصف زهده وفقره وتقشفه ، وحفلت بكثير من أقواله التى تدل دلالة واضحة على هذه النزعة الروحية التى نزع اليها هو وأصحابه من أهل الصفة •

وثمة غير من ذكرنا من الصحابة طائفة أخبارها فى النسك والزهد مشهورة ، حسبنا أن نذكر منهم تميما الدارى الذى يعرف بكثرة تهجده ، ويروى عنه أنه كان يقضى ليله مرتلا قوله تعالى : « أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات ، سواء محياهم ومماتهم ساء مايحكمون» (٢) ، أو قوله تعالى : «وخلق الله السموات والأرض بالحق ، ولتجزى كل نفس بما كسبت وهم لايظلمون» (٣) ؛ وأبا ذر الغفارى الذى يحكى أنه كان

---

(١) حلية الأولياء : ج١ ، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨ •

(٢) سورة الجاثية : آية ٢١ •

(٣) نفس السورة : آية ٢٢ •

يظل طوال نهاره يتفكر فيما هو صائر اليه ؛ وحذيفة بن اليمان الذى وصفه أبو نعيم بقوله : «سكن عند الفاقة والعدم ، وركن الى الانابة والندم» (١) ٠

وينتهى بنا هذا كله الى أن الحياة الروحية الاسلامية قد وجدت بدايتها فى تحنث محمد العربى الجاهلى أولا ، وفى حياة محمد المسلم والنبى المرسل ثانيا ، وفى نسك الصحابة وزهدهم بعد هذا وذاك ؛ كما ينتهىء بنا الى أن حياة الزهاد والعباد والصوفية ، ومنازعهم فى السلوك ، ومذاهبهم التى عبروا عنها فى أقوال منثورة تارة وفى أشعار منظومة تارة أخرى ، كل أولئك ليس فى الحقيقة الا ترديدا لهذا اللحن الروحى الرائع الذى تغناه محمد (ص) لأول مرة فى تاريخ الاسلام ، ورتله معه الصحابة هذا الترتيل الجميل الذى كان له صداه القوى فى نفوس من استمع اليه واستجاب له من النساك والزهاد والفقراء والبكائين والصوفية الذين حفل بهم تاريخ الحياة الروحية الاسلامية على الوجه الذى سنبينه فى موضعه بعد ٠

---

(١) حلية الأولياء : ج١ ، ص ٢٧٠ وأنظر أيضا الطبقات الكبرى للشعرانى : ج١ ص ٢٦ ـ ٢٨ ٠ والكواكب الدرية للمناوى : ج١ ص ٥٠ ٠



مصادر الحياة الروحية الإسلامية

٣ ـ مصادر الحياة الروحية الاسلامية

على أن مسالة المصدر الأول الذى استقيت منه الحياة الروحية الاسلامية ، أو المصادر المختلفة التى استمدت منها هذه الحياة بعض عناصرها ، كانت وماتزال موضعا للبحث ، ومثارا للخلاف فى الرأى ؛ سواء بين القدماء أم بين المحدثين : ففريق يذهب الى ماذهبنا اليه من ان ذلك المصدر الأول اسلامى بحت • وآخرون شتى من العلماء والباحثين يرون أنه فارسى أو هندى أو مسيحى أو يونانى ، أو هو مزاج من هذا كله • وقد صور الأستاذ ماسينيون ما وقع فيه علماء الاسلاميات من حيرة حول هذه المسألة ، وما ذهبوا اليه من مذاهب مختلفة فيها ، وذلك فى قوله : «••• أما دراسة التصوف فان الأمد بيننا وبين استكمالها مايزال بعيدا • وقد حار علماء الاسلاميات الأول فى تعليل ذلك الخلاف الكبير فى العقيدة بين مذهب الوحدة (وهو المذهب الرئيسى فى التصوف الاسلامى فى أرقى أدواره) وبين مذهب أهل السنة الصحيح : فذهبوا الى أن التصوف مذهب دخيل فى الاسلام مستمد اما من رهبانية الشام (وهذا رأى مركس Merx) ، واما من أفلاطونية اليونان الجديدة ، واما من زرادشتية

الفرس ، واما من فيدا الهنود (وهذا رأى جونس jones وقد بين نيكولسون Nicholson أن اطلاق الحكم بأن التصوف دخيل فى الاسلام غير مقبول • فالحق أننا نلاحظ منذ ظهور الاسلام أن الأنظار التى اختص بها متصوفة المسلمين نشأت فى قلب الجماعة الاسلامية نفسها ابان عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتقرئهما ، وتأثرت بما أصاب هذه الجماعة من احداث ، وبما حل بالأفراد من نوازل •••» (١) : فالأستاذ ماسينيون قد أظهرنا هنا على مبلغ اختلاف وجهات النظر فى رد التصوف ، الذى هو عندنا أهم صور الحياة الروحية الاسلامية — الى مصادره • ولكنه أظهرنا من ناحية أخرى على أن هذا المصدر اسلامى ، وان كان يرجع نشأة التصوف الى عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتقرئهما • وهذا ما لا نوافق عليه لاسيما وقد رأينا أن بداية الحياة الروحية كانت فى حياة محمد العربى الجاهلى قبل أن تكون فى حياة محمد النبى المرسل الذى نزل عليه القرآن وصدر عنه الحديث • ناهيك بأن حياة الصحابة وغيرهم من النساك والزهاد والصوفية ليست عندنا الا استمرارا لحياة روحية واحدة هى هذه التى شهدنا بعض آثارها فى تحنث محمد قبل الاسلام ، وفيما كان يعرض له من أحوال ، ويصدر عنه من أقوال بعد أن نزل عليه القرآن •

ولكى يتبين وجه الحق فى مسالة المصدر الأول الذى استمدت منه الحياة الروحية الاسلامية ، يحسن أن نعرض أهم ماقيل بهذا الصدد من آراء ، مناقشين كل رأى منها

---

(١) دائرة المعارف الاسلامية : مادة « تصوف » •

والأدلة التى يستند اليها ، ومبينين مبلغ مايمتاز به كل منها من قوة أو ضعف ٠

المصدر الاسلامى :

أول من قال بأن مصدر الحياة الروحية اسلامى هم الصوفية أنفسهم ؛ سواء منهم أصحاب الأذواق والمذاهب وكتاب الطبقات ٠ وقد ذهب مذهبهم فريق من المسلمين الذين ليسوا بصوفية ، ولكنهم مع ذلك يناصرون الصوفية ويعطفون عليهم كثيرا أو قليلا : فأولئك وهؤلاء يرون أن حياة النبى وأصحابه التى صورناها آنفا ، وان الكتاب والسنة ، كل أولئك ، هو المصدر الحقيقى لكل ماتواضع عليه الزهاد والصوفية من قواعد الرياضة والمجاهدة ، وماانكشف لبصائرهم من أنوار الحقيقة فى المشاهدة ٠ فهم اذن يدعمون مذهبهم بأمرين : أحدهما ما أثر عن النبى (ص) من زهد ونسك وتعبد ، وثانيهما بعض آيات القرآن وعبارات الحديث القدسى وغير القدسى ٠ فأما مايستندون اليه من الأخبار التى تروى عن زهد النبى وتقشفه ، فقد فرغنا من الابانة عنه فى الفقرة السابقة ، وهو فى نظرنا أقوى دليل على أن مصدر الحياة الروحية فى الاسلام اسلامى بحت ٠ وأما مايؤيدون به مذاهبهم المختلفة فى الأذواق التى ذاقوها ، وفى الحقائق التى كشفوها ، من آيات القرآن وعبارات الحديث ، فسنذكر أمثلة منه فيما يلى :

١ ــ فمن آيات القرآن التى أيدوا بها مذهبا من مذاهبهم ماخاطب به الله رسوله فى قوله عز وجل : « وما رميت اذ

رميت ولكن الله رمى» (١) : فهذه الآية الكريمة ، وان كانت لاتدل فى ظاهرها على أكثر من أن الله قد نصر المسلمين وأعز جندهم فى حربهم على الكفار فى غزوة بدر ، الا أن الصوفية قد تأولوها تأويلا حملوها فيه ماتحتمل وما لاتحتمل من المعانى التى ينطوى عليها مذهبهم فى أن الله وحده هو الفاعل المطلق الذى يصدر عنه ويرد اليه كل فعل ، وأن العبد من الرب بمثابة القلم من الكاتب الذى يمسك به ويحركه ويجرى به يده فيكتب مايشاء .

ومنها قوله تعالى : «الله نور السموات والأرض» (٢) ؛ وقوله تعالى : «فأينما تولوا فثم وجه الله» (٣) : فالصوفية يتخذون من هاتين الآيتين دعامة يقيمون عليها مذاهبهم فى وحدة الوجود ووحدة الشهود وتجلى الله فى مخلوقاته .

ومنها قوله تعالى : «يأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه ، أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين ، يجاهدون فى سبيل الله ، ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، والله واسع عليم» (٤) : فهذه آية كريمة بنى الصوفية عليها مذهبهم فى الحب الالهى بنوعيه : حب الله للانسان ، وحب الانسان لله .

ومنها قوله تعالى : «أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما» (٥) : فقد أيد الصوفية

---

(١) سورة الأنفال : آية ١٧ .
(٢) سورة النور : آية ٣٥ .
(٣) سورة البقرة : آية ١١٥ .
(٤) سورة المائدة : آية ٥٤ .
(٥) سورة الأنبياء : آية ٣٠ .

بهذه الآية مذهبهم فى الحقيقة المحمدية التى هى عندهم التعين الأول الجامع لكل التعينات العلوية والسفلية ، والتى أجملت فيها الموجودات منذ الأزل ، ثم فصلت بعد ذلك ، فكان من تفصيلها السموات والأرض •

ومن الآيات التى يستدلون بها لتأييد مذاهبهم فى التوبة والصبر والتوكل والتأمل فى صنع الله ومداومة الذكر والعبادة والزهد فى الدنيا ، قوله تعالى فى كتابه الكريم : «وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون لعلكم تفلحون» ؛ «استغفروا ربكم ثم توبوا اليه» ؛ «يأيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا» ؛ «يأيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا » ، «انما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب» ، «ولمن صبر وغفر ، ان ذلك لمن عزم الأمور» ؛ «ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين» ، «وتوكل على الحى الذى لايموت» ، «وعلى الله فليتوكل المؤمنون» ؛ «فاذا عزمت فتوكل على الله» ؛ «ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب ، الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض» ؛ «واذكر اسم ربك وتبتل اليه تبتيلا» (أى انقطع اليه) ؛ «واعبد ربك حتى يأتيك اليقين» ؛ «واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ، ولاتعد عيناك عنهم» ؛ «واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض ، فأصبح هشيما تذروه الرياح ، وكان الله على كل شىء مقتدرا» ، «اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الأموال والأولاد ، كمثل غيث أعجب الكفار نباته ، ثم يهيج

فتراه مصفرا ، ثم يكون حطاما ؛ وفى الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان ، وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور» ؛ «يآيها الناس ان وعد الله حق فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغرور» ·

٢ – ومن الأحاديث القدسية التى يوردها الصوفية ، ويردون اليها بعض مذاهبهم ، الأثر الذى آخبر فيه رسول الله على لسان الله فقال : «كنت كنزا مخفيا فأحببت آن أعرف، فخلقت الخلق فبى عرفونى» : فالصوفية يتخذون من هذا الحديث القدسى مصدرا لمذهبهم فى الحب الالهى الذى هو عندهم المبدأ الأول فى خلق العالم ، اذ هم يرون آن الله كان ولاشيء معه ، وأحب آن يرى ذاته ، فى شيء غير ذاته فخلق الخلق ، وكان العالم منه بمثابة المرآة المجلوة التى يرى فيها ذاته · وانهم ليفرعون على ذلك تفريعات عدة نجدها منبثة فى تضاعيف مذهبهم فى وحدة الوجود ·

ومن الأحاديث القدسية آيضا ماورد على لسان الله عز وجل وهو قوله : «··· ولايزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه : فاذا آحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ولسانه الذى ينطق به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يسعى بها : فبى يسمع ، وبى يبصر ، وبى ينطق ، وبى يعقل ، وبى يبطش ، وبى يمشى ··» : فهذا حديث قدسى وجد فيه آصحاب الأذواق والمواجيد من الصوفية مجالا خصبا ومنبعا فياضا بمعانى الاتحاد الذى يقوم عندهم على فناء العبد فى الرب ، آو المحب فى المحبوب ، أو الخلق فى الحق ، بحيث يصبح الانسان فى حالة روحية يشعر فيها أن ذاته من حيث هو محب قد غلبت عليها ذات محبوبه وهو

الله ، فاذا بالذاتين تتحدان ، وتصبحان ذاتا واحدة هى التى يصدر عنها كل مايحسه الانسان بجوارحه ، وكل مايشعر به فى جوانحه .

٣ ــ ومن الاحاديث غير القدسية التى وردت على لسان النبى (ص) ، وعدها الصوفية أساسا لكثير من رياضاتهم وأذواقهم : قوله صلى الله عليه وسلم : «من عرف نفسه فقد عرف ربه» : فهم يدعمون بهذا الحديث مذهبهم فى أن الانسان اذا عرف نفسه على أنها عدم ، فقد تهيأ له أن يعرف ربه على أنه وجود .

ومنها قوله صلى الله عليه وسلم : «أعدى أعدائك نفسك التى بين جنبيك» : فهذا الحديث يعد عندهم قواما لما ينبغى أن يأخذ به الانسان نفسه من مجاهدة وكبح جماح على وجه تتخلى معه عن صفاتها المذمومة ، وتتحلى بالصفات المحمودة .

ومن الأحاديث النبوية التى يزعم الصوفية أنها تصفهم وتصور أحوالهم وتشير الى منزلتهم بين الأنبياء والشهداء وعامة الناس ، والى مكانتهم عند الله ، قوله صلى الله عليه وسلم : «ان من عباد الله لأناسا ماهم بأنبياء ولا شهداء ، يغبطهم الأنبياء والشهداء يوم القيامة بمكانهم من الله عز وجل» . قال رجل : فمن هم ، وما أعمالهم ؟ لعلنا نحبهم . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : قوم يتحابون بروح الله عز وجل من غير أرحام بينهم ، ولا أموال يتعاطونها بينهم . والله ان وجوههم لنور ، وانهم لعلى منابر من نور ، لايخافون اذا خاف الناس ، ولايحزنون اذا حزن الناس» . قالوا : ثم قرأ : «ألا ان أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون» .

فهذه النصوص مضافة الى سيرة محمد التى سارها قبل الاسلام وبعده ، تبين لنا فى وضوح وجلاء أن الحياة الروحية الاسلامية قد وجدت فى حياة النبى (ص) وفى كتاب الله وسنة رسوله ، مصدرها الأول الذى استمد منه الزهاد زهدهم ، واستقى منه الصوفية أذواقهم ، ووجد فيه أولئك وهؤلاء مايؤيدون به مذاهبهم .

نظرية المصدر الهندى :

على أن هناك فريقا من العلماء يذهب الى أن مصدر الحياة الروحية فى الاسلام هندى . ويعتمد هؤلاء فى تأييد وجهة نظرهم على مايلاحظ من أوجه الشبه بين بعض مظاهر التصوف النظرية والعملية فى الاسلام ، وبين ماورد فى بعض الكتب الدينية الهندية من عقائد وأدعية وأناشيد ، وما يصطنعه فقراء الهنود وزهادهم من طرق فى الرياضة والعبادة والتفكر والذكر والمعرفة .

ويعد أبوالريحان محمد بن أحمد البيرونى (٣٥١ـ٤٤٠هـ ـ ٩٦٣ ـ ١٠٤٨ م) خير من كتب عن الهند ، وأدق من وصف أحوالهم ، وعرض لعقائدهم وعلومهم ومذاهبهم الدينية والفلسفية ، لاسيما أنه كان عالما باللغة السنسكريتية ، وعاش فى الهند زمنا طويلا ، ووضع فى ذلك كتبا أهمها : (تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مرذولة) . ولم يقف البيرونى فى هذا الكتاب عند حد العرض والوصف ونقل النصوص ؛ بل تجاوز هذا كله الى الموازنة والابانة عن أوجه الشبه بين مايعرضه من عقائد الهنود وحكمتهم وبين أنظار اليونان ومذاهبهم الفلسفية من ناحية ، وبينها وبين

أذواق الصوفية المسلمين وأقوالهم وطـرقهم فى الرياضة من ناحية أخرى . والذى يعنينا هنا هو أن نتبين مع البيرونى الى أى حـد يقـع التشـابه بين المذاهب الهنـدية فى الرياضة والمجاهدة والعبادة والمعرفة ونظيراتها عند صوفية المسلمين ، وهو ذلك التشابه الذى اتخذ منه كثير من المستشرقين أساسا أقاموا عليه نظريتهم القائلة بأن مصدر التصوف الاسـلامى هندى .

فمن الأشياء التى آبان البيرونى عن وجه الشبه فيها بين حكماء الهند واليونان من ناحية ، وبين صوفية المسلمين من ناحية أخـرى ، القـول بأن المنصرف بكليته الى العلة الأولى متشبها بها على غاية امكانه ، يتحد بها عند ترك الوسائط ، وخلع العلائق والعوائق (١) .

ومنها القول بالتناسخ الذى يدور حول تردد النفـوس الباقية فى الأجسام البـالية ، وانتقـالها من بدن الى بدن ، ومايرتب على ذلك من قول بالحلول : فبعد أن أبان البيرونى أن التناسخ هو من أخص خصائص الفلسفة الدينية للهنود ، وأنه فى رأيه علم النحلة الهندية حتى ان من لم ينتحله لم يك منها ، ولم يعد من جملتها (٢) ، نراه يقول : «.. والى هذا المعنى ذهب من الصوفية من قال : ان الدنيـا نفس نائمـة ، والآخرة نفس يقظانة . وهم يجيزون حلول الحق فى الأمكنة كالسماء والعرش والكرسى . ومنهم من يجيزه فى جميع العالم والحيوان والشجر والجماد ، ويعبر عن ذلك بالظهور الكلى .

(١) تحقيق ماللهند من مقوله : ص ١٦ .
(٢) نفس المرجع : ص ٢٢ ـ ٢٩ .

واذا أجازوا ذلك فيه لم يك لحلول الأرواح بالتردد عنـدهم خطر» (١) ٠

ومنها كيفية الخلاص من الدنيا ، وصفة الطريق المؤدى الى هذا الخلاص ، وما يحصل عندئذ من المعرفة ٠ وفى ذلك يقول البيرونى : ان النفس مرتبطة فى العالم ، وان لرباطها سببا ، وسبب الوثاق هو الجهـل ، وخـلاص النفس هو اذن بالعلم اذا أحاطت بالأشياء احاطة تحديد كلى مغن عن الاستقراء ناف للشكوك ٠ واستشهد فى هذا المقام بقول صاحب كتاب (باتنجل) وهو : «افراد الفكرة فى وحدانية الله يشغل المرء بالشعور بشيء غير ما اشتغل به ٠ ومن أراد الله أراد الخير لكافة الخلق من غير استثناء واحد بسبب» (٢) ، حتى يقول : «ومن بلغ هذه الغاية ، غلبت قوته النفسية على قوته البدنية ، فمنح الاقتدار على ثمانية أشياء ، بحصولها يقع الاستغناء ٠٠» وعد هذه الأشـياء الثمانية (٣) ٠ وقـد عقب البيرونى هنا بقوله : «والى مثل هذا أشارت الصوفية فى العارف اذا وصل الى مقام المعرفة ، فانهم يزعمـون أنه يحصـل له روحان : قديمة لايجرى عليها تغير واختلاف ، بها يعلم الغيب ، ويفعل المعجز ، وأخرى بشرية للتغير والتكوين» (٤) ٠

ومنها اتحاد النفس بمعقولها ، وما يؤدى الى هذا الاتحاد فى طريق (باتنجل) والصوفية ٠ وأخص خصـائص طـريق (باتنجل) هذا هو أن صاحبه لم يكن يرى أن اقامة الشعائر

---

(١) تحقيق ما للهند من مقولة : ص ٢٩ ٠
(٢) تحقيق ما للهند : ٣٤ ٠
(٣) نفس المرجع والصفحة ٠
(٤) نفس المرجع والصفحة ٠

الدينية ، وأداء فروض العبادة ، هما سبيل الانسان الى السعادة ؛ بل سبيل السعادة عنده هو الذكر الدائم لاسم الله ، والتأمل المتصل فى الله : فان الذكر والتامل ينتهيان بمن يأخذ بهما ويروض نفسه عليهما الى اتحاده بالله وبالكون اللذين ليسا الا حقيقة واحدة : مذهب تصوفى روحى خالص ، قوامه الخلوة والانفراد عن كل شىء ، والزهد فى كل شىء ، والرياضة الروحية التى يفنى فيها الانسان عن كل شىء حتى عن نفسه ، فاذا هو يستشعر فى هذا كله سعادة لاتجاوزها سعادة ، وطمأنينة لاتعدلها طمأنينة (١) ٠ وقد كشف البيرونى عن أوجه الشبه بين طريق (باتنجل) هذا وطريق الصوفية فقال : «والى طريق باتنجل ذهبت الصوفية فى الاشتغال بالحق فقالوا : مادمت تشير فلست بموحد حتى يستولى الحق على اشارتك بافنائها عنك ، فلايبقى مشير ولا اشارة ٠ ويوجد فى كلامهم ما يدل على القول بالاتحاد ، كجواب أحدهم عن الحق : وكيف لا أتحقق من هو أنا بالانية ، ولا أنا بالأينية ، ان عدت فبالعودة فرقت ، وان أهملت فبالاهمال خففت وبالاتحاد ألفت ؛ وكقول أبى بكر الشبلى : اخلع الكل تصل الينا بالكلية ، فتكون ولا تكون ، أخبارك عنا ، وفعلك فعلنا ؛ وكجواب أبى يزيد البسطامى وقد سئل : بم نلت ما نلت ؟ ٠٠ انى انسلخت من نفسى كما تنسلخ الحية من جلدها ، ثم نظرت الى ذاتى فاذا أنا هو ٠٠» (٢) ٠

وعلى هذا النحو نرى البيرونى يفيض فى وصف فلسفة الهند الدينية ، ومذاهبهم فى الله ، والموجودات الحسية

---

(١) محاضرات فى الفلسفة العامة والفلسفة الشرقية القاها الدكتور محمد مصطفى حلمى بكلية أصول الدين : الطبعة الثانية سنة ١٩٣٧ م ، ص ١٤٩ ٠

(٢) تحقيق ماللهند : ص ٤٣ ٠

والعقلية ، وتعلق النفس بالمادة ، وتناسخ الأرواح ، وطريق المعرفة والسعادة ، وكيفية الخلاص من الدنيا ؛ وهو فى كثير من هذه المواضع يقارن بين عقائد الهند والاسلام والنصرانية ومذاهب الفلسفة اليونانية والأفلاطونية الجديدة والصوفية ٠ ولعل أهم العقائد الهندية التى لعبت دورا هاما فى التصوف الاسلامى هى عقيدة تناسخ الأرواح ، وماتسلم اليه من مذهب فى الحلول ووحدة الوجود ، وفى اتحاد العقل والعاقل والمعقول ، بحيث يصير هذا كله شيئا واحدا ٠

وقد سار على نهج البيرونى طائفة من العلماء المستشرقين أمثال : هورتن Horten ، وبلوشيه Blochet ، وماسينيون Massignon ، وجولدزيهر Gololziher ، وبراون Brown وأوليرى Oleary ، وكثير غيرهم ممن يضيق المقام عن ذكرهم ، وتفصيل آرائهم فى تأثر التصوف الاسلامى بالمذاهب الهندية المختلفة ٠ ويكفى أن نشير هنا الى مايراه الأستاذ ماسينيون من أن بحث الأطوار التى أدت الى ادخال الذكر فى طرق الصوفية المتأخرين قد دل على تسرب بعض طرائق الهنود الى التصوف الاسلامى ؛ والى ما يراه الأستاذ براون من بعض أوجه الشبه الظاهرة بين المذاهب الصوفية فى صورها الأولى وبعض المذاهب الهندية ، لاسيما الفيدانتا سارا (١) ، ولو أنه ينظر الى هذا التشابه على آنه مبالغ فيه ، اذ هو عنده سطحى

(١) الفيدانتا سارا مدرسة هندية قديمة اشتق اسمها من (الفيدا) وهو كتاب آرى مقدس مكتوب باللغة السنسكريتية ٠ ومعنى (الفيدا) هو معرفة المجهول عن طريق الدين فى حين أن معنى « الفيدانتا » هو تكميل الفيدا ٠ ويشتمل كتاب « الفيدا » على أوراد تعبدية وأناشيد دينية ورقى سحرية ٠ ويرجع تاريخ مدرسة « الفيدانتا » الى القرن الخامس بعد الميلاد ٠٠ ويعد مذهبها أكثر المذاهب تصويرا للديانة البرهميه ٠ ولقد كانت عناية هذه المدرسة فى أول عهدها موجهة بصفة خاصة الى شرح « الفيدا » ، الا ان مذهبها ما لبث

أكثر من أن يكون جوهريا (١) ، والى مايزعمه جولدزيهر من أن قصة حياة ابراهيم بن أدهم الذي يقال انه كان من الأمراء، ولكنه تخلى عن الامارة وآثر حياة الزهاد ، هي بعينها قصة بوذا ، وأن استعمال المسابح مستمد من البوذية ، والى مايذهب اليه الأستاذ أوليرى من أنه لاينبغي اغفال مايحتمل أن يكون للبوذية من تأثير على التصوف الاسلامي ؛ اذ شاعت التعاليم البوذية في بلاد الفرس وما وراء النهر في العصر الجاهلي ، ووجد بعض المعابد البوذية في بلخ احدى مدن خراسان • ومع ذلك فان الأستاذ أوليرى يرى أن البحث الدقيق لاينتهي الى أن الأثر البوذي كان ذا خطر عظيم في التصوف الاسلامي، لاسيما أن التشابه الذي يوجد بين النيرفانا البوذية والفناء الصوفي انما هو تشابه سطحي : فالمذهب البوذي في النيرفانا هو المذهب الذي يصور النفس الانسانية وقد فقدت فرديتها في طمأنينتها المطلقة التي لاتشوبها شائبة من حس أو شهوة؛ والمذهب الصوفي في الفناء ، وان كان يدعو كذلك الى فقدان الفردية ، الا أنه ينظر الى البقاء الدائم على أنه يوجد، في المشاهدة الذوقية للجمال الالهي • وهنا ينتهي الأستاذ أوليرى الى أن هناك مقابلا هنديا للفناء الصوفي ، غير أن هذا المقابل ليس في البوذية ، وانما هو في وحدة الوجود التي جاءت في الفيدا (٢) •

---

* أن استحالالي فلسفة نظرية فيها عمق وطرافة • واخص ماكان يمتاز به ذلك المذهب هو القول بوحدة الوجود ، وانكار الوجود على كل الكائنات الجزئية في ذاتها ، والاعتراف لها به على قدر ما فيها من عنصر الهي مستمد من الههم « براهما » : فليس طريق النجاة والسعادة في الزهد والتعبد فحسب ، وانما هو أيضا في أن تعرف أن براهما في كل شيء ، وان كل شيء هو « براهما » •

(١) Litterary History of Persia : v. 1, p. 419.

(٢) Arabic Thought and its place in History : p. 190-191.

ولقد كان اشتراك التصوف الاسلامى مع الديانة البرهمية فى عقيدة وحدة الوجود من أهم الدوافع التى حملت بعض الباحثين على اعتقاد أن مصدر التصوف التيوزوفى (١) لايمكن أن يكون اسلاميا ، وذلك لما يلاحظ من تعارض بين وحدة الوجود وهى الفكرة الكبرى فى هذا التصوف وبين عقيدة الاسلام الرئيسية فى التوحيد • على أننا اذا أنعمنا النظر فى هذا التعارض ألفيناه ظاهريا أكثر من أن يكون جوهريا ، وتبينا أن ماينتهى اليه الصوفية من اثبات لوحدة الوجود ، ليس فى الحقيقة الا ضربا جديدا من تذوق العقيدة الاسلامية فى التوحيد ، والا لونا مستحدثا من ألوان التعبير عنها ، تأثر فيه الصوفية المتأخرون بما عرفوه وأساغوه من حكمة الهند ودينهم ، وفلسفة اليونان وأنظارهم ، وبغير هذا من ثقافات الأمم القديمة ذوات الحضارات الراقية التى اتصل بها المسلمون ألوانا مختلفة من الاتصال فى عهود تاريخهم المتعاقبة ، وفى العهد العباسى بنوع خاص •

هذا هو مجمل الملحوظات والآراء التى يقدمها من ذكرنا من العلماء ، وهى ملحوظات وآراء بعضها صحيح من الناحية الموضوعية ، وبعضها الآخر مايزال فى حاجة الى مزيد من التحقيق • ولكن ليس من بينها على أى حال مايقوم دليلا قاطعا على أن نشأة التصوف الاسلامى ، فضلا عن نشأة الزهد ترجع احداهما أو كلتاهما الى مصدر هندى • ولعل كل ماهنالك من طرافة فى هذه الملحوظات والآراء أنها تقارب بين بعض التعاليم النظرية والعلمية فى التصوف الاسلامى ، ومايمكن أن يعد نظيرا لها أو شبيها بها فى بعض المذاهب.

(١) التصوف التيوزوفى هو التصوف الاشراقى الذى يدور المذهب الرئيسى فيه على اتحاد العبد بالرب •

البراهمية والبوذية التى انطوت عليها الكتب والتعاليم المعروفة عن هاتين الديانتين الهنديتين . وليس من شأن هذا التقارب الذى يقرره بعض هذه الآراء أن ينفى ماسبق أن أثبتناه آنفا ، وهو أن نشأة الحياة الروحية فى الاسلام كانت اسلامية ، وأن مصدر الزهد الذى جنح اليه الزهاد الأولون هو حياة النبى (ص) ، كما أن منبع المصطلحات الصوفية والمذاهب التى أقيمت على أساس من الذوق والوجد هو الكتاب والسنة . والا فنحن لكى نثبت أن مصدر الحياة الروحية الاسلامية هندى ، برهمى أو بوذى ، مضطرون الى أن نثبت أولا أن بعض التعاليم البراهمية أو البوذية فى الزهد والفقر والتفكر كانت شائعة فى تلك البيئة العربية التى نشأ فيها محمد ، سواء قبل الاسلام أو بعده . تلك لعمرى مسألة مازال يعوزها الدليل المادى الذى لاشبهة فيه ولا غبار عليه ، وأكبر الظن أن المسلمين لم يعرفوا العقائد والفلسفة والعلوم الهندية معرفة دقيقة واضحة مفصلة قبل أن يؤلف البيرونى كتابه القيم (تحقيق ماللهند من مقولة) ، وهو ذلك الكتاب الذى يعد بحق أهم المراجع وأدقها وأوفاها فى ذلك الباب . ونحن نعلم أن البيرونى انتهى من وضع كتابه هذا فى الربع الأول من القرن الخامس للهجرة ، أى فى وقت متأخر عن الوقت الذى كان قد بدأ يتحنث فيه النبى ، ويتقشف أصحابه ، ويكثر من بعدهم الزهاد والعباد ، بل وعن الوقت الذى بدأ الزهد يستحيل فيه الى علم نظرى وعملى له أذواقه ومجاهداته وحقائقه ومشاهداته ، يعرف تارة باسم علم التصوف ، وتارة أخرى باسم علم الباطن ، وأطوارا مختلفة بأسماء أخرى تدل على مبلغ ما عرض لموضوعه من اتساع النطاق ، ولمذاهبه من امتداد الآفاق .

وهب أننا سلمنا جدلا برأى من قال بالتشابه بين وحدة الوجود البراهمية والاتحاد الصوفى ، أو برأى من قال بهذا التشابه بين النيرفانا البوذية والفناءالصوفى ، فاننا لانستطيع من ذلك أن نقرر لمجرد هذا التشابه أن الاتحاد أو وحدة الوجود أو الحلول عند الصوفية مستمد من العقائد المقابلة فى الديانة البراهمية ، ولا بأن الفناء أو الغيبة عن الحس والانسلاخ من النفس عند الصوفية مردود الى النيرفاناالبوذية؛ بل انه ستظل هناك فروق جوهرية بين هذه وتلك ؛ هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فان انتهاء مذهبين الى نتيجة واحدة، أو الى نتيجتين متشابهتين ، لايعنى دائما أن أحد هذين المذهبين متأثر بالآخر أو مستمد منه ؛ وانما هو قد يعنى أيضا أن نفوس الذاهبين الى هذين المذهبين قد خضعت لظروف وأحكام نفسية واحدة ، الأمر الذى لابد معه من أن تنتهى هذه النفوس الى نتيجة واحدة ، أو الى نتائج متشابهة ٠

وجملة القول أن الأثر الهندى فى التصوف الاسلامى ، أو فى أى مظهر من مظاهر الحياة الروحية أو العقلية الاسلامية ، كان مايزال ضعيفا حتى اشراف القرن العاشر للميلاد على النهاية (أواخر القرن الرابع للهجرة) ، لاسيما اذا قيس بالأثر الأفلاطونى الجديد ، أو بآثار النصارى من النساطرة واليعاقبة فى تاريخ الحضارة الاسلامية ٠ وهذا ينتهى بنا الى أنه اذا كان ثمة تشابه بين التصوف الاسلامى فى أية صورة من صوره الأولى وبين بعض التعاليم البراهمية والبوذية ، فليس معنى هذاأن الصوفية أخذوا عن هذه أو تلك، وتأثروا بها فيما عكفوا عليه من زهد وعبادة ورياضة ومجاهدة ، وما عمدوا اليه من تأسيس علم ذوقى روحى

موضوعه الحقيقة العلمية ، وغايته المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية ، وانما معناه أن تلك العناصر الهندية من نظرية وعملية قد شاعت بين الصوفية بعد أن كان قد تحنث نبيهم ، وزهد أصحابه وتقشفوا ، بل وبعد أن كان قد ظهر زهادهم وعبادهم ، واستحال هذا كله الى علم لسلوك طريق الله يعرف باسم علم التصوف ، فوجد فريق من الصوفية بعد أن كان قد تحنث نبيهم ، وزهد أصحابه وتقشفوا ، ظن فريق من الباحثين أن بعض المذاهب والأذواق الصوفية مستمد من مصدر هندى ، والواقع أن هذه المذاهب والأذواق قد نسجت لأول مرة من خيوط اسلامية بحتة ، غير أن بعضها اصطبغ بصبغة هندية ، فى حين أن بعضها الآخر اصطبغ بصبغة فارسية ، أو نصرانية ، أو يونانية ، على الوجه الذى سنبينه من خلال ماسنذكره عن بقية المصادر الأخرى للحياة الروحية الاسلامية ٠

نظرية المصدر الفارسى :

والذين يذهبون الى أن للتصوف الاسلامى مصدرا فارسيا ، يستدلون على ذلك بما يحدثنا به التاريخ من وجود صلات اجتماعية وثقافية ودينية بين الفرس والعرب فى مختلف العصور ، كما يستدلون بأن فريقا كبيرا من شيوخ الصوفية الأفذاذ الذين ظهروا فى العهود الأولى للتصوف كانوا من الفرس ٠ غير أن اتصال العرب بالفرس ، وان كان صحيحا من الناحية التاريخية ، فاننا لا نستطيع مع ذلك أن نتبين فى وضوح وجلاء أن العقائد الدينية الفارسية ، والأنظار الفلسفية ، قد انتقلت عن طريق هذا الاتصال فى صورة

واضحة الى العرب ، وتغلغلت فى نفوسهم وعقولهم تغلغلا قويا يمكن أن يقال معه : ان التصوف بصفة خاصة كان أثرا من آثاره ، وثمرة من ثمراته • وهاهو ذا الأستاذ براون ، وهو من أكبر الباحثين فى تاريخ الفرس وحياتهم العقلية والشعورية والأدبية والاجتماعية ، يقول فى هذا الصدد : «ان جهلنا بما كان شائعا من الأفكار فى العهود الساسانية من شأنه أن يجعل دراسة هذه المسألة دراسة معتمدة على المنهج التاريخى المقارن أمرا عسيرا جدا» (١) • وهذا يعنى بعبارة أخرى أن الأثر الفارسى فى الحياة العربية ابان العصر الجاهلى لم يكشف عنه بعد ، كشفا واضحا صريحا يكفى لاثبات أن الحياة الروحية الاسلامية قد استمدت من مصدر فارسى ، بخلاف ماكان عليه ذلك الأثر الفارسى فى الاسلام ، وفى العصر العباسى بنوع خاص : فقد كان ذلك العصر حافلا بكثير من حملة العلم وأصحاب النحو وأهل الحديث والتفسير والمتكلمين وغيرهم من الصفوة الممتازة ، الذين كان سوادهم الأعظم فرسا عاشوا فى ظل الاسلام • يضاف الى هذا أن الصلات الاجتماعية والسياسية بين الفرس والمسلمين وقتئذ كانت من القوة والوثاقة ، بحيث لايمكن انكار ما أنتجت هذه الصلات من آثار قيمة فى الحياة العربية الاسلامية على اختلاف نواحيها •

أما أن التصوف الاسلامى مستمد من مصدر فارسى لأن فريقا كبيرا من شيوخ الصوفية كان من الفرس ، فذلك ما لا نستطيع أن نقر عليه القائلين به : صحيح أنه كان من صوفية الفرس من ترك أثرا لايمحى فى تاريخ الحياة الروحية الاسلامية بصفة عامة ، وفى تطور التصوف واستحالته الى

(١) Litterary History of Persla : V.I. p. 419.

علم بصفة خاصة . ومن هؤلاء معروف الكرخى المتوفى سنة ٢٠٠ او ٢٠١ هـ ، وآبو يزيد البسطامى المتوفى سنة ٢٦١ هـ . ولكن ليس أقل من هذا صحة أن ازدهار الحياة الروحية الاسلامية ، واصطباغ التصوف فيها بالصبغة العلمية ، لم يكن أثرا من آثار صوفية الفرس وحدهم ، وانما هو كذلك ثمرة يانعة من ثمرات هذه الجهود الرائعة التى بذلها كثير من صوفية العراق ومصر والشام ؛ فقد كان آبو سليمان الدارانى المتوفى سنة ٢١٥ هـ صوفيا عربيا عراقيا من واسط بين الكوفة والبصرة ؛ وكان ذو النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ صوفيا مصريا يقال انه ولد من أبوين نوبيين او قبطيين . ولهذين الصوفيين ، وكثير غيرهما من الصوفية غير الفرس الذين يضيق المقام عن ذكرهم نفحات صادقة ، وصفحات مشرقة ، فى تاريخ الحياة الروحية الاسلامية ؛ ولعل هذه الصفحات ، وتلك النفحات ، ليست أقل خطرا فى ترقية التصوف الاسلامى ، مما كان لنظيراتها عند صوفية الفرس ؛ بل ولعل من صوفية العرب أنفسهم من كان له أثر كبير فى صوفية الفرس ، ويكفى آن نذكر فى هذا المقام محيى الدين ابن عربى المتوفى سنة ٦٣٨ هـ ، وشرف الدين عمر بن الفارض المتوفى سنة ٦٣٢ هـ ، وقد كان كلاهما عربيا أصيلا ، أو منحدرا من أصل عربى على الأقل ، كما كان لكل منهما فضل كبير فى اقامة التصوف التيوزوفى على دعائم قوية فيها طرافة روحية وجدة فلسفية ؛ ناهيك بما كان لأولهما من أثر قوى فى تصوف كثير من صوفية الفرس أمثال العراقى المتوفى سنة ٦٩٧ أو سنة ٦٩٨ هـ ، وعبد الرحمن الجامى الكرمانى المتوفى سنة ٨٩٨ هـ ؛ وناهيك ايضا بما تلقاه مؤلفات هذا الشيخ الأكبر بصفة عامة وكتابه (فصوص الحكم)

بصفة خاصة ، من عناية متصوفة الفرس بدراستها وشرحها في الأيام الأخيرة (١) ٠

وهذا ينتهي بنا الى آن مصدر التصوف الاسلامي الأول ليس فارسيا ، وأنه ان صح أن لصوفية الفرس آثرا في الحياة الروحية الاسلامية ، فانما كان ذلك بعد الاسلام ، وبعد أن كان تحنث النبي ، وتعبد الصحافة والتابعين ، وزهد الزهاد، قد تجمع كله ، واستحال الى علم لقواعد السلوك ، وبواطن القلوب ، وآسرار النفوس ٠ هنالك آخذ صوفية الفرس بنصيبهم في تلك الحركة الروحية النظرية والعملية ، كما أخذ صوفية العرب بحظهم منها ؛ وهنالك اختلط العرب والفرس ، وامتزجت عقائدهم ، وتشابهت مذاهبهم ، وتضافرت جهودهم ، فكان من ذلك كله هذا الازدهار الذى ظفر به علم التصوف ٠

على أن ثمة شبها ظاهرا بين بعض العقائد والنزعات الفارسية القديمة وبعض التعاليم والمذاهب الصوفية الاسلامية : فالزهد في التصوف الاسلامي يشبه الزهد والرهبنة في الديانة المانوية (٢) ، كما يشبه الزهد والقناعة والنهي عن ذبح الحيوان في الديانة المزدكية (٣) ٠ وعقائد الشيعة وغلاتهم في حق الملك الالهي ، وفي حلول الله في الامام ، تكاد تكون صورا جديدة لعقائد فارسية قديمة ٠ ولقد شاعت هذه العقائد فيما شاع بين المسلمين من تراث الفرس القديم ، ووجدت من الشيعة من اعتنقها وتعصب لها ، ومن

---

(١) Jitterary Ilistcery of persia v. 1. p. 419-420.

(٢) نسبة الى مانى مؤسسها الذى ولد سنة ٢١٥ او سنة ٢١٦ م ، كما يقول البيرونى فى الآثار الباقية ٠

(٣) نسبة الى مؤسسها مزدك الذى ولد سنة ٤٨٧م ٠

الصوفية من تلقاها بالقبول ، وتأثر بها عن قصد أو عن غير قصد • ومذهب الصوفية فى الحقيقة المحمدية ، وأنها أول مخلوق خلقه الله ، ومنه تفرعت كل المخلوقات الأخرى علوية وسفلية ، تشبه الى حد بعيد ما ورد فى الكتاب الزرادشتى المعروف باسم (زند أفستا) وهو أن هرمز آله الخير فى ديانة زرادشت لم يخلق الكون بما فيه من كائنات روحية ومادية خلقا مباشرا ، بل خلقه بواسطة الكلمة الالهية (١) •

ومع هذا كله ، فان أيا من آلوان هذا التشابه لايدل دلالة قوية على أن المصدر الأول للتصوف الاسلامى كان فارسيا • ولعله ان دل على شىء فانما يدل على أن الصلات الثقافية والدينية التى نشأت بين الفرس والعرب ، وقد انضووا جميعا تحت لواء الاسلام ، قد ترتب عليها أن اختلطت الأفكار والعقائد ، واحتكت التعاليم والمذاهب ، وتفاهمت العقول والنفوس ، وشارك العرب من ناحية ، والفرس من ناحية أخرى فى دعم هذه الحياة الروحية الاسلامية فى مختلف صورها التى وجدت بذورها الأولى فى أرض الجزيرة العربية، حيث كان تحنث النبى وزهد أصحابه ، وتعبد العباد وتصوف الصوفية الذين كان كلهم من العرب ، ووقع أن شاركوا المانوية والمزدكية فى زهدهم ، وتأثروا بالزرادشتية فى بعض عقائدهم •

نظرية المصدر النصرانى :

وكما ذهب فريق من الباحثين الى أن فى الحياة الروحية الاسلامية طائفة من العناصر التى ترجع الى أصول فارسية

(١) ابن الفارض والحب الالهى للدكتور محمد مصطفى حلمى : ص ٢٨٨ •

وهندية ، فقد ذهب فريق آخر من هؤلاء الباحثين الى أن ثمة عناصر روحية أخرى يمكن أن ترد الى أصول نصرانية . ويؤيد هذا الفريق مذهبه بما كان يوجد من صلات بين العرب والنصارى ؛ سواء فى الجاهلية أم فى الاسلام ، وبما يلاحظ من أوجه الشبه الكثيرة بين حياة الزهاد والصوفية وتعاليمهم وفنونهم فى الرياضة والخلوة والتعبد ، وبين مايقابل هذا كله فى حياة المسيح وأقواله ، وأحوال الرهبان والقسيسين وطرقهم فى العبادة واللباس . ومن هؤلاء الباحثين فون كريمر Von Kremer ، وجولدزيهر Goldziher ، ونلدكه ونيكلسون Noeldeke Nicholson ، وفنسنك Wensinck وآسين بالاسيوس Asin Palacios ، وأندريه Andrae وأوليرى Oleary ..

ويكفى أن نشير هنا الى مايذهب اليه بعض هؤلاء العلماء فى هذا الصدد : ففون كريمر ينظر الى التصوف الاسلامى ، والى بعض الأقوال المأثورة عن الصوفية ، على أنهما ثمرات نمت ونضجت فى بلاد العرب تحت تأثير جاهلى ، حيث كان كثير من العرب الجاهليين نصارى ، وكان كثير من هؤلاء النصارى قسيسين ورهبانا . وجولدزيهر يستند الى ماتقرره النصرانية من ايثار الفقر والفقراء على الغنى والأغنياء ، فيزعم أن ماورد فى الحديث النبوى من هذا المعنى مستمد من النصرانية ، وهذا يسلم بطبيعة الحال الى أن الفقر وهو من أخص خصائص الحياة الروحية الاسلامية انما يرد الى مصدر نصرانى . ونلدكه يرى أن لباس الصوف نصرانى . وكذلك مايصطنعه الصوفية من صمت وذكر فانه عند نيكلسون مأخوذ عن النصرانية .

هذا فيما يتعلق بالحياة الروحية من حيث هى زهد

وطريقة فى العبادة والرياضة واللباس ؛ أما فيما يتعلق بها من حيث هى مذاهب تصور منازع أصحابها الفلسفية واتجاهاتهم الروحية والعلمية معا ، فان هناك طائفة من القصص والأقوال التى تروى عن المسيح مما ورد فى كتب الصوفية أنفسهم ، ويمكن أن يؤخذ على أنه مصدر لبعض المذاهب الصوفية الاسلامية ؛ فمن هذا القبيل مايروى عن المسيح أنه مر على طائفة من العباد قد احترقوا من العبادة كأنهم الشنان البالية ، فقال : ماأنتم ؟ فقالوا : نحن عباد . قال : لأى شىء تعبدتم ؟ قالوا : خوفنا الله من النار فخفنا منها . فقال : حق على الله أن يؤمنكم ما خفتم . ثم جاوزهم ومر بآخرين أشد عبادة منهم فقال : لأى شىء تعبدتم ؟ قالوا : شوقنا الله الى الجنان وما أعد فيها لأوليائه ، فنحن نرجو ذلك . فقال : حق على الله أن يعطيكم مارجوتم . ثم جاوزهم ومر بآخرين يتعبدون ، فقال : ما أنتم ؟ قالوا : نحن المحبون لله ، لم نعبده خوفا من ناره ، ولا شوقا الى جنته ، ولكن حبا له، وتعظيما لجلاله . فقال : أنتم أولياء الله حقا ، معكم أمرت أن أقيم ، فأقام بين أظهرهم . قال أبو طالب المكى : وفى لفظ آخر أنه قال للأولين : مخلوقا خفتم ومخلوقا أحببتم ؛ وقال لهؤلاء : أنتم المقربون (١) : فهذه القصة يمكن أن ينظر اليها بعض الباحثين على أنها مصدر للنظرية الصوفية الكبرى فى الحب الآلهى الذى سيطر على نفوس الصوفية سيطرة قوية ، وصدر فيه فريق منهم عن خوف من النار ، وفريق آخر عن طمع فى الجنة وشوق اليها ، وطائفة عن اقبال على الله لذاته ،

(١) قوت القلوب : ج ٣ ، ص ٨٢ .

وشوق الى مطالعة جماله ، بصرف النظر عما أعد للكافرين من عذاب النار ، وللمقربين من ثواب الجنة .

على أننا وان كنا لاننكر مايوجد من أوجه الشبه بين حياة الزهاد ولباسهم وبعض تعاليم الصوفية وطرقهم فى العبادة ومذاهبهم فى الحب الالهى ، وبين حياة الرهبان ولباسهم وبعض ما أثر عن المسيح وحوارييه من أقوال فى المحبة وغير المحبة من شئون الحياة الروحية ، فاننا لانستطيع مع ذلك أن نتخذ من أوجه الشبه هذه دليلا على أن مصدر الحياة الروحية فى جملتها وتفاصيلها نصرانى : صحيح أن كثيرا من العرب الجاهليين كانوا نصارى ، كما كان كثير من هؤلاء النصارى قسيسين ورهبانا . وصحيح أيضا أنه كان ممن مال الى الرهبنة من العرب من يبنى الأديرة : فقد روى عن حنظلة الطائى أنه فارق قومه وتنسك ، وبنى ديرا بالقرب من شاطىء الفرات ، حيث ترهب فيه حتى مات . وكذلك قيل عن قس بن ساعدة انه كان يتقفر القفار ، ولا تكنه دار ، يتحسى بعض الطعام ، ويأنس بالوحوش والهوام . وصحيح أيضا أنه يروى عن أمية بن أبى الصلت أنه لبس المسوح تعبدا ، وأن لكل من قس وأمية نثرا وشعرا طبعا بطابع دينى ، واصطبغا بصبغة الزهد فى الدنيا والنظر فى الكون . وصحيح بعد هذا كله وفوق هذا كله أن القسس والرهبان كانوا ينبثون هنا وهناك فى أسواق العرب ، يعظون ويبشرون ويتحدثون عن البعث والحساب ، والجنة والنار ، كما يدل على ذلك كثير من آيات القرآن التى تتحدث عنهم وتحكى أقوالهم وتفند مذاهبهم ، وتصور الى أ[illegible]د كانت تعاليمهم منتشرة بين العرب : فهذا كله صحيح لا شبهة فيه ولا غبار عليه ؛

ولكن الذى ليس بصحيح هو أن نجعل منه أساسا يبنى عليه القول بأن زهد الزهاد ، وتصوف الصوفية من المسلمين ، ومذاهب أولئك وهؤلاء فى الرياضة والمجاهدة والذوق والوجد والمشاهدة — انما هى أشياء اقتبسها المسلمون عن النصارى ، وعن الرهبان بنوع خاص • ولست أدرى لم يقصر الباحثون أنظارهم على حياة المسيح وأقواله ، والرهبان وأحوالهم ، حين يحاولون ان يلتمسوا للحياة الروحية الاسلامية مصدرا فى النصرانية ؛ وما الذى يمنع من أن نساير طبيعة الحياة العربية فى الجاهلية ، وقد كانت وقتئذ حياة خشنة لا حظ لها من ترف ، ولا أثر فيها لنعومة ، بحيث يمكن أن يقال : ان حياة الزهاد والصوفية فى الاسلام ، انما هى استمرار لهذه الحياة الخشنة البعيدة عن الزخرف والنعيم ، والتى كان يحياها العرب الجاهليون بصفة عامة ، والتى كانت تصطبغ عند بعضهم بصبغة الخلوة والانقطاع عن الناس الى التفكر والتقرب من الآلهة يلتمسون عندهم الخير والحكمة ؟ بل وما الذى يمنع أيضا من أن يكون مرجع الحياة الروحية الاسلامية هو هذه الحياة التى كان يحياها قوم فى الجاهلية يعرفون ببنى صوفة (١) ، انفردوا لخدمة الله عند بيته الحرام ؟ وقد يعترض معترض فيقول : انك بهذا تنسب

(١) بنو صوفة نسبة الى رجل فى الجاهلية يسمى صوفة بن مر بن أد بن طابخة سمى بهذا الاسم لان أمه ما كان يعيش لها ولد ، فنذرت لئن عاش لتعلقن فى رأسه صوفة ، ولتجعلنه ربيط الكعبة يخدمها • وكانت اجازة الحج من عرفة الى منى ، ومن منى الى مكة لصوفة هذا • وظلت الاجازة فى عقبه حتى أخذتها عدوان ، وظلت فى عدوان حتى أخذتها قريش • وقد ذهب بعضهم فى أصل النساك الى أن النساك ينسبون الى بنى صوفة ، لأنهم أول من انفرد بخدمة الله تعالى عند بيته الحرام (مفردات غريب القرآن للاصفهانى مادة « صوف » ص ٢٩٣ — ٢٩٣) ، فلعل الصوفية نسبوا اليهم تشبها بهم فى النسك والتعبد (أساس البلاغة للزمخشرى) •

الحياة الروحية الاسلامية الى قوم فى الجاهلية ، بدلا مما يردها اليه غيرك من الباحثين من أصول فى حياة المسيح والرهبان والقسيسين ، وكلا الرأيين مخالف لما تتمسك به من أنها ترجع الى أصول اسلامية • على أنه ليس على الحياةالروحية الاسلامية ضير من أن تكون بذورها الأولى قد وجدت فى أرض الجزيرة العربية ابان العصر الجاهلى ، ثم نمت وترعرعت فى ظل الاسلام ، مثلها فى هذا كمثل غيرها من ألوان الحياة الدينية والعقلية والأدبية • وكيف لا ، وها هو ذا تحنث محمد الذى صورناه فى موضعه من هذا القسم (١) ، يحدثنا التاريخ بأنه «كان من عادة العرب الجاهليين ، اذ كان مفكروهم ينقطعون للعبادة زمنا فى كل عام ، يقضونه بعيدا عن الناس فى خلوة، يتقربون الى آلهتهم بالزهد والدعاء ، ويتوجهون اليها بقلوبهم يلتمسون عندها الخير والحكمة» (٢) • فاذا كان محمد نفسه قد اصطنع هذا التحنث ، ووجد فيه عونا صادقا على تصفية نفسه ورياضتها على التفكر والانقطاع الى العبادة ، فقد ترتب على ذلك أن يكون زهاد المسلمين وصوفيتهم أدنى الى التشبه بنبيهم فى تحنثه ، منهم بالاقتداء برهبان النصارى فى رهبانيتهم •

ومثل هذا يمكن أن يقال فى الرد على من قال بأن لبس الصوف يرجع الى أصل نصرانى : فقد روى كثير من الأخبار التى تثبت أن لبس الصوف كان مما جرى عليه النبى فى حياته : فمن ذلك ماحدث به اليافعى من أنه جاء أن رسول الله

---

(١) انظر ص ١٢ ـ ١٥ من هذا الكتاب •

(٢) حياة محمد للدكتور محمد حسين هيكل بشا : الطبعة الاولى سنة ١٣٥٤ هـ ، ص ٩٢ •

صلى الله عليه وسلم كان يركب الحمار ويلبس الصوف . ويؤيد هذا الأثر وغيره من الآثار التى تثبت لبس النبى الصوف ، وتصور حياته فى الزهد والتواضع ، ماورد فى رثاء عمر للنبى وهو قوله : «... بأبى أنت وأمى يارسول الله ، لو لم تجالس الا كفؤا لك ماجالستنا ، ولو لم تنكح الا كفؤا لك مانكحت الينا ، ولو لم تواكل الا كفؤا لك ما واكلتنا : فلقد والله جالستنا ، ونكحت الينا ، وواكلتنا ، ولبست الصوف ، وركبت الحمار ، وأردفت خلفك ، ووضعت طعامك على الأرض ، ولعقت أصابعك ، تواضعا منك» (١) . فان صح ماورد على لسان النبى (ص) أو ورد عنه من أنه كان يلبس الصوف ، استطعنا عندئذ أن نستخلص ان الصوفية انما لبسوا الصوف اقتداء بما كان عليه النبى فى ملبسه ، كما اقتدوا به فى غير ذلك من مظاهر حياتهم الروحية وبواطنها . وهذا ينتهى بنا الى دحض الزعم القائل بأن لبس الصوف عند صوفية المسلمين مردود الى مصدر نصرانى ، لاسيما أن لبس الصوف كان من عادة العرب على العموم بحكم بيئتهم واحتراف معظمهم لمهنة الرعى .

حقا ان من الزهاد والصوفية من كان يحيا حياة الرهبان، بل ويتأثر حياة المسيح نفسه ؛ ومن هذا القبيل ماورد فى كتاب (الكامل) للمبرد من أن راهبين قدما من الشام الى البصرة ، فقال أحدهما للآخر : ألا نذهب لزياة الحسن البصرى فان حياته كحياة المسيح . ومنه أيضا ماذكره الذهبى عن أبى نصر السراج الطوسى صاحب كتاب (اللمع فى التصوف) وهو قول هذا الأخير انه خرج مع أبى عبد الله الروذبارى

---

(١) احياء علوم الدين : ج ١ ، ص ٣٢٠ .

ليلقيا راهبا كان فى وقتهما ، فلما أقبلا عليه فى ديره سألاه: ما الذى حبسك هنا ؟ قال الراهب : أسرتنى حلاوة قول الناس لى ياراهب • غير أن هذه الأمور وما اليها ، وان كانت تدل من ناحية على وجود صلة أو وجه شبه بين حياة الزهاد والصوفية وحياة المسيح والرهبان ، الا أنها تدل كذلك من ناحية أخرى على أن اقتداء الزهاد والصوفية بالرهبان انما كان فى الاسلام دون الجاهلية • وأكبر الظن أن الزهاد والصوفية المسلمين الذين تأثروا حياة المسيح أو حياة الرهبان ، وضمنوا أقوالهم عناصر نصرانية ، انما جاءوا فى وقت متأخر عن الوقت الذى نشأت فيه الحياة الروحية الاسلامية لأول مرة فى تاريخ الاسلام ، ولعلهم لم يبدءوا يفعلون ذلك الا بعد أن كان النبى قد أثنى على الرهبان والقسيسين بناء على ماورد فى حقهم من آيات القرآن الكريم التى تثبت المودة بين النصارى والمسلمين ، وذلك فى قوله تعالى : «لتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى ؛ ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لايستكبرون • واذا سمعوا ما أنزل الى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ، يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين» (١) •

وأما مايزعمه بعض المستشرقين من أن الفقر والزهد فى الدنيا والذكر أمور أخذها الصوفية المسلمون عن النصرانية ، فذلك ما لا سبيل الى موافقتهم عليه ، لاسيما أن من أيات القرآن وأحاديث النبى (ص) مايدل دلالة واضحة قوية على أن لهذه الأمور مصدرا اسلاميا صريحا : فقد زهد

---

(١) سورة المائدة : آية ٨٢ ـ ٨٣ •

القرآن فى الدنيا وحث على التقلل منها ، وذلك فى قوله تعالى: « واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء ، فاختلط به نبات الأرض ، فأصبح هشيما تذروه الرياح ، وكان الله على كل شيء مقتدرا» ٠ (١) ، وفى قوله تعالى : «اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم ، وتكاثر فى الأموال والأولاد ، كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج ، فتراه مصفرا ، ثم يكون حطاما ، وفى الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان ، وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور» (٢) ، وفى قوله تعالى : «ياأيها الناس ان وعد الله حق فلا تغرنكم الحياة الدنيا ، ولا يغرنكم بالله الغرور» (٣) ، وكما يدل على ذلك أيضا قول النبى صلى الله عليه وسلم : «ان مما أخاف عليكم من بعدى مايفتح عليكم من زهرة الدنيا وزينتها» (٤) وقوله : «لو كان لى مثل احد ذهبا ، لسرنى ألا تمر على ثلاث ليال وعندى منه شيء الا شيء أرصده لدين» (٥)، وقوله أيضا : «الدنيا سجن المؤمن ، وجنة الكافر» (٦) ، وقوله أيضا : «ازهد فى الدنيا يحبك الله ، وازهد فيما عند الناس يحبك الناس» (٧(: فكل هذه آيات وأحاديث واضحة المعانى، صريحة الدلالة على أن للزهد الذى أخذ الزهاد والصوفية به أنفسهم ، أصلا فى كتاب الله وسنة رسوله ٠ وكذلك الفقر فقد ورد فيه مايثبت اكبار الله من شأن الفقراء مثل قوله تعالى:

---

(١) سورة الكهف : آية ٤٥ ٠
(٢) سورة الحديد : آية ٢٠ ٠
(٣) سورة فاطر : آية ٥ ٠
(٤) رواه البخارى ومسلم ٠
(٥) رواه البخارى ومسلم ٠
(٦) رواه مسلم ٠
(٧) رواه ابن ماجه وغيره ، وهو حديث حسن ٠

«للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله ، لايستطيعون ضربا فى الأرض ، يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف ، تعرفهم بسيماهم ، لايسألون الناس الحافا» (١) ، ومثل قوله تعالى أيضا : «للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا ، وينصرون الله ورسوله ، أولئك هم الصادقون» (٢) ، هذا الى حياة محمد (ص) نفسه ، فقد عف فيها عن الغنى ، وآثر عليه الفقر ، وكان فى استطاعته أن يكون غنيا ، ولكنه لم يرد ذلك لنفسه بل هو قد زهد فى المال وانصرف عن الحياة الدنيا وجاهها ، وكان فى ذلك مثلا أعلى يقتديه من اتبعه وآمن بدينه . ومن هنا لم يكن صحيحا قول جولدزيهر أن مدح الفقر وايثاره على الغنى ، كان من العناصر النصرانية التى تسربت الى الحديث؛ بل الصحيح هو أن يكون محمد فى حياته وفى أحاديثه ، قد سار على نهج القرآن ، ودعا الى مادعا اليه الله من هذه المثل العليا فى القول والعمل ، وفى الاعراض عن زينة الدنيا ، والاقبال على التقوى والعمل الصالح . يضاف الى هذا أن النظر الى الفقر والفقراء على هذا الوجه ليس من حظ النصرانية وحدها ، وانما هو حظ مشترك بينها وبين غيرها من الديانات السماوية من اسلام ويهودية : فكل هذه الديانات مجمعة على أن المقياس الذى ينبغى أن يقاس به الانسان ، ليس ماله ولا جاهه ، بل هو تقواه وعمله الصالح . واذا كان ذلك كذلك ، فقد ترتب عليه اذن أن تسقط دعوى القائلين بأن الزهاد والصوفية قد آثروا الفقر على الغنى تأثرا بالنصرانية،

---

(١) سورة البقرة : آية ٢٧٣ .

(٢) سورة الحشر : آية ٨ .

أو تشبها بالرهبان ٠ وكذلك مايذهب اليه نيكلسون من أن الصمت والذكر اللذين يصطنعهما الصوفية في رياضتهم مأخوذان عن النصرانية ، مردود عليه بأن صمات يوم الى الليل ، وان كان قد نهى عنه النبى لأنه من نسك الجاهلية (١)، الا أن الاسلام أمر بأن يذكر الانسان ربه فيما بينه وبين نفسه ، كما يدل على ذلك قوله تعالى : «واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة ، ودون الجهر من القول بالغدو والآصال ، ولاتكن من الغافلين» (٢)٠ فاذا لاءمنا بين هذه الآية الكريمة، وما نهى عنه النبى من صمت يوم الى الليل ، وجدنا أن ذكر الله على الوجه الذى تأمر به الآية يمكن أن يكون منطويا على معنى الصمت ، ولكنه صمت فى لحظات ، مختلف عن ذلك الصمت الذى كان يشمل اليوم الى الليل فى نسك الجاهلية ، ونهى عنه الرسول فى الاسلام ٠ والآيات والأحاديث التى تدعو الى الذكر ، وتعظم من شأن الذاكرين وآجرهم كثيرة يكفى أن نثبت منها قوله تعالى : «فاذكرونى أذكركم ، واشكروا لى ، ولاتكفرون» (٣) ، وقوله تعالى : «ياأيها الذين آمنوا أذكروا الله ذكرا كثيرا ، وسبحوه بكرة وأصيلا ، هو الذى يصلى عليكم وملائكته ، ليخرجكم من الظلمات الى النور ، وكان بالمؤمنين رحيما» (٤) ، وقوله صلى الله عليه وسلم : «يقول الله تعالى : أنا عند ظن عبدى بى ، وأنا معه اذا ذكرنى ، فان ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى ، وان ذكرنى فى ملأ ذكرته

---

(١) عن علي رضى الله عنه قال حفظت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا يتم بعد احتلام ، ولا صمات يوم الى الليل » (رواه أبو داود باسناد حسن) ٠

(٢) سورة الاعراف : آية ٢٠٥ ٠

(٣) سورة البقرة : آية ١٥٢ ٠

(٤) سورة الأحزاب : آيات ٤١ ـ ٤٣ ٠

في ملأ خير منه» (١) ، وقوله صلى الله عليه وسلم أيضا : «ان لله ملائكة سيارة فضلاء ، يتبعون مجالس الذكر ، فاذا وجدوا مجلسا فيه ذكر قعدوا معهم ، وحف بعضهم بعضا بأجنحتهم حتى يملئوا مابينهم وبين السماء الدنيا» (٢) ٠

ومثل هذا يمكن أن نوجهه في الرد على من قال بأن بأن نظرية الحب الالهى فى التصوف الاسلامى مستمدة من مصدر نصرانى ، كتلك القصة التى رواها أبو طالب المكى وغيره وأثبتناها آنفا : فنحن اذا أنعمنا النظر فى الكتاب والسنة ألفيناهما حافلين بالنصوص الصريحة التى تدل دلالة بينة على أن هذه النظرية الصوفية الكبرى قد استمدت عناصرها الرئيسية من كتاب الله وسنة رسوله ٠ وقد سبق أن أثبتنا بعض هذه النصوص فى موضعها من الحديث عن المصدر الاسلامى للحياة الروحية فى الاسلام (٣) ٠

على أن هذا لايمنع من أننا نلتقى فى ثنايا بعض النظريات الصوفية فى الحب الالهى ببعض الألفاظ والعبارات والعقائد التى هى من أصل نصرانى ، مثل القول باللاهوت والناسوت ، وحلول الأول فى الثانى اذا بلغ هذا درجة معينة من الصفاء الروحى ، ومثل القول بالكلمة التى هى فى النصرانية واسطة بين الله والخلق ، والتى اصطنعها بعض الصوفية فى التعبير عن نظرياتهم فى الحقيقة المحمدية باعتبارها أول مخلوق خلقه الله ، أو أول تعين للذات الالهية فاضت منه بقية التعينات الأخرى من روحية ومادية ٠ غير

---

(١) رواه البخارى ومسلم ٠

(٢) رواه مسلم ٠

(٣) انظر ص ٢٧ و ٢٩ ــ ٣٠ من هذا الكتاب ٠

أن هذه العناصر النصرانية وأشباهها لم تظهر الا بعد أن كان المسلمون قد اختلطوا بالنصارى ، وآخذوا يحاورونهم ويجادلونهم فى العقائد ، فكان طبيعيا آن ينتشر بعض هذه العقائد النصرانية ، وأن يعمل عمله فى البيئة الاسلامية ، ويتردد صداه فى أقاويل الصوفية ومذاهبهم فى الحب الالهى ، وفيما يتصل به من اتحاد بين الرب والعبد ، ومن حلول الرب فى العبد • وهذا ملائم لطبيعة الأشياء ، ولسنة النشوء والارتقاء ؛ اذ لايمكن ، وقد تطور التصوف ، واستحال الى علم له مناهجه ومذاهبه ، ومنازعه الروحية المصطبغة بصبغة فلسفية ، أن يظل الصوفية بمعزل عن هذا الجو الذى امتلأ بالأفكار والعقائد النصرانية ، ومايدور حولها من حوار وجدل بين المسلمين والنصارى ، دون أن يكون له أثر فيما صدر عنهم من أقوال ، وماذهبوا اليه من مذاهب ، لاسيما اذا كانت هذه الأقوال والمذاهب تدور حول مسائل تتصل من قريب أو من بعيد بالعقائد •

وهذا ينتهى بنا الى آن مذاهب الصوفية ترجع فى أصلها الى مصدر اسلامى ؛ غير أنها بمرور الزمن ، وبحكم اتصال الأمم ، واحتكاك العقائد ، قد دخلت فيها عناصر نصرانية ، فتشابهت المذاهب الصوفية والتعاليم النصرانية ، وظن أن الصوفية أخذوا أول ما أخذوا عن النصرانية ، والواقع أن مرجعهم الأول هو كتاب الله وسنة رسوله ، وآما الأمور الأخرى فقد ظهرت بعد ذلك ، أى بعد آن كانت قد وضعت الأحجار الأساسية التى آقيم عليها صرح الحياة الروحية الاسلامية ، وجلها ان لم يكن كلها آحجار مركبة من مواد اسلامية •

نظرية المصدر اليوناني :

ومهما يكن من تأثر المسلمين بالحضارات الدينية والعقلية القديمة ،فان تأثرهم بالفلسفة اليونانية عامة ، وبالأفلاطونية الجديدة خاصة ، كان أشد وأقوى ؛ فقد كانت الثقافة اليونانية هى الثقافة المسيطرة على العقول والنفوس فى الشرق منذ فتوح الاسكندر ، وظلت كذلك حتى كان المسلمون الذين أقبلوا على حضارات غيرهم من الأمم القديمة ، يقتبسون منها ، ويتأثرون بها ، مما أعانهم عليه النساطرة واليعاقبة من النصارى ، والصابئة من الوثنيين ، وغير أولئك وهؤلاء من اليهود وأتباع زرادشت : فهنالك فى أخريات عهد بنى أمية ، وفى العصر الذهبى لحكم بنى العباس ، امتلأ الجو بالعقائد الدينية ، والأنظار الفلسفية ، والمباحث العلمية ، وغير ذلك من ألوان الحياة العقلية والروحية • وهنالك أيضا ازدهرت الحياة الاسلامية ، وازدهرت معها الحياة الروحية ، وكان التصوف من حيث هو علم للباطن يقابل الفقه الذى هو علم للظاهر — مرآة يتجلى على صفحتها ازدهار هذه الحياة الروحية ، وذلك على الرغم من تقدم الحياة المادية ، وامعان الناس وقتئذ فى الترف والنعيم • ولم يكن قوام الحياة الروحية فى ذلك الحين كما كان فى الصدر الأول للاسلام زهدا وفقرا وورعا فحسب، وانما كان هذا كله من خصائص بعض النفوس التى عرفت كيف تكبح جماحها وسط هذه الحياة المادية الناعمة ، وعرفت أيضا كيف تتخذ منه ومن غيره من العناصر الفلسفية وغير الفلسفية ، دعائم تؤسس عليها علما ذوقيا يبحث فى أحوال النفوس وبواطن القلوب ، ويضع قواعد الرياضة والمجاهدة ،

ويرمى من وراء هذا كله الى نجاة النفس وسعادتها اللتين تتحققان بتحقق المعرفة الذوقية ٠

أما كيف وقف العرب على الثقافة اليونانية ، فان التاريخ يحدثنا بأن ذلك كان عن طريق النصارى الذين انبثت منهم فرقتان فى بلاد العرب : احداهما فرقة النسطورية التى انتشرت فى الحيرة ، والأخرى فرقة اليعقوبية التى انتشرت فى غسان وسائر قبائل الشام : فلقد كان هؤلاء النصارى يحملون معهم طرفا من الثقافة اليونانية ، وذلك لأنهم كانوا يريدون أن يدافعوا عن عقائدهم ويؤيدوها أمام الوثنيين ٠ ومن ثم وجدوا فى الفلسفة منبعا يستمدون منه الدليل المنطقى والحجة العقلية ٠ على أن الفلسفة اليونانية التى عرفها السريان من النساطرة واليعاقبة والوثنيين ، والتى نقلوها الى لغتهم أولا ، ثم الى اللغة العربية بعد ذلك ، لم تكن كلها فلسفة عقلية خالصة من طراز فلسفة أرسطوطاليس الذى عرف المسلمون كتبه ، وتأثروا مذهبه ، لاسيما فلاسفتهم أمثال الكندى والفارابى وابن سينا ، وانما كانت هذه الفلسفة فى آخر عهدها نوعا جديدا من الفلسفة ، لاهو بالعقلى الخالص ، ولا هو بالدينى البحت ، بل هو مزاج من النظر العقلى والالهام الروحى ، وهذا هو ماتمثله الأفلاطونية الجديدة ٠ وليس من شك فى أن الأثر الذى تركته الفلسفة اليونانية بنوعيها العقلى والذوقى كان عظيما : فبقدر ماتأثر الفلاسفة الاسلاميون بأرسطو ، تأثر الصوفية المسلمون بأفلاطون وأفلوطين ، ومد كل فريق أيديهم الى ذلك التراث الفلسفى الذى خلفه اليونان ، يلتمسون فيه مايغذى مذاهبهم ، ويؤيد مزاعمهم ٠

والمسلمون وان لم يعـرفوا الشيء الكثير عن شـخص أفلوطين ، الا أنهم عرفوا مذهبه ، ولو أن هذا المذهب وصلهم باديء ذي بدء معزوا خطأ الى أرسطو ، وذلك عن طريق كتاب (أتولوجيا أرسطو) الذى نقله الى العـربية عبد المسيح بن ناعمـة الحمصى • ومهما يكن من شيء فقد عـرف المسلمون مدرسة أفلوطين ، وأطلقوا عليها اسم «مذهب الاسكندرانيين»، وذكره الشهر ستانى ، فاطلق عليه لقب (الشيخ اليونانى) ، وقد ظل الحرانيون وبعض الفرق النصرانية والاسلامية زمانا طويلا يدرسون الآراء الأفلاطونية أو الأفلاطونية الممزوجة بعناصر من مذهب فيثاغورس ، كما كانوا يدرسون الى جانب ذلك بعض مذاهب الرواقيين والمذهب الأفلاطونى الجديد • والذى يعنينا هنا هو أن نلاحظ مع فريق من مؤرخى الفلسفة والتصوف فى الاسلام أن مذهب الأفلاطونية الجديدة قد فعل فعله وآتى أكله فى حياة الفكر والروح الاسـلاميين ، وأن الصوفية بنوع خاص قد وجدوا فى هـذا المذهب منهلا عذبا يردونه ، ويروون منه شجرة أذواقهم الروحية ، ومواجيدهم النفسية ، ومكاشفاتهم الباطنية • وهاهو ذا كتاب (أتولوجيا أرسـطوطاليس) الذى يصور مذهب الأفلاطونية الجـديدة تصويرا صـادقا ، يظهـرنا على أن الحقيقة العليا لاتدرك بالفكر ، وانما هى تدرك بالمشاهدة فى حال الغيبة عن النفس من ناحية ، وعن العالم المحسوس من ناحية أخرى ، وهـذا بعينه ماذهب اليه الصوفية من أن المعرفة الحقيقية لاتحصل عن طريق الحس أو العقل ، بل هى تحصل بنور يقذفه الله فى قلب العبد بعد أن يكون قد خلص من شوائب نفسه ، وفنى عما سوى ربه ، واستغرق فى الذات الالهية استغراقا تزول معه التفرقة ، ويحصل فيه الاتحـاد والجمع • ومعنى هـذا

بعبارة أخرى أن سبيل المعرفة عند الصوفية هى بعينها سبيلها عند الافلاطونية الجديدة : الذوق والوجد ، ومايعين على الذوق والوجد ، من رياضات ومجاهدات وعبادات • يضاف الى هذا أن العبارة التى كانت مكتوبة على معبد دف وهى : «اعرف نفسك بنفسك» ، والتى اتخذ منها سقراط شعارا لفلسفته ، قد وصلت الى المسلمين مصطبغة بصبغة افلاطونية جديدة ، فعرفها الصوفية ، واستغلوها وقربوا بينها وبين الحديث القائل : «من عرف نفسه عرف ربه» واتخذوا منها ومن هذا الحديث أساسا لكثير من أذواقهم ومشاهداتهم •

ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، بل هو يتجاوزه الى صميم مذهب الأفلاطونية الجديدة فى فيض الموجودات من الواحد الذى هو الله ، وتسلسل بعض هذه الموجودات من بعض : فالمتأمل فى مذاهب الصوفية فى وحدة الوجود ، ومايجرى مجراها من المذاهب الصوفية المصطبغة بصبغة فلسفية ، يلاحظ أنه قد انبث فى تضاعيفها كثير من عناصر الفيض الأفلوطينى : فالله والعقل الأول والنفس الكلية والمادة غير المصورة والنفوس الجزئية ، كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود فى مذهب الأفلاطونية الجديدة • وأول فيض من الله هو العقل الأول الذى تستمد منه كل الموجودات وجودها ، ويصدر عنه كل ماسواه من الفيوضات الأخرى • وهذا كلام نجد له نظيرا عند محيى الدين بن عربى فى وحدته الوجودية ، وفى نظريته فى الحقيقة المحمدية التى يعدها أول فيض من الذات الالهية ، ويعد بقية الموجودات مجرد فيوضات لها ، وعند عمر بن الفارض فى وحدته الشهودية ، وفى مذهبه فى القطبية ، وهى عنده عبارة عن الحقيقة المحمدية التى كانت

أول تعين فاضت منه وصدرت عنه التعينات الأخرى من روحية ومادية (١) ، وعند شهاب الدين السهروردى الحلبى المقتول فى حكمته الاشراقية التى يجعل فيها من الله نورا للأنوار فياضا بالأنوار القاهرة وهى النفوس والعقول ، وبالجواهر الغاسقة وهى الأجسام (٢) • فهذه أمثلة على مبلغ الأثر الذى تركته الأفلاطونية الجديدة فى التصوف الاسلامى، وهو أثر لا سبيل الى انكاره أو محاولة الغض من شأنه •

والصوفية فى تعبيرهم عن أذواقهم ومواجيدهم ، وعما ينكشف لهم فى هذه الأذواق والمواجيد من الحقائق يصطنعون اصطلاحات تواضعوا على بعضها ، وجعلوا منها رموزا واشارات يسترون وراءها حقائقهم ضنا بها على من ليس منهم ، ويستمدون بعضها الآخر من معجم الاصطلاحات الفلسفية الذى كان يتسع نطاقه ، وتزداد محتوياته ، بقدر ماكانت تشيع المذاهب الفلسفية ، وتتسع معرفة العالم الاسلامى بالثقافة اليونانية • ومن ثم عمد كثير من الصوفية المتأخرين الى ادخال كثير من هذه الاصطلاحات الفلسفية فى مذاهبهم وحاولوا أن يلائموا بينها وبين أذواقهم ، وكانت ثمرة ذلك طائفة من المذاهب الصوفية التى عبر عنها أصحابها تعبيرات يخيل الينا معها أننا ازاء مذاهب فلسفية أكثر مما نحن ازاء مذاهب صوفية أقيمت على أساس من الذوق الروحى والوجد الشخصى ، ومن هذه الاصطلاحات الفلسفية المثل أو المعانى الأزلية ، والحقيقة ، وحقيقة الحقائق ، والكلمة ، والعلة والمعلول ، والفيض ، والوحدة والكثرة ، والعقل

---

(١) ابن الفارض والحب الالهى : ص ٢٥٨ — ٢٦٤ وص ٢٧٧ •

(٢) انظر ما سيأتى بعد من حديث عن حكمة الاشراق •

الأول ، والعقل الكلى : فكل أولئك وكثير غيره مما يضيق المقام عن ذكره ، اصطلاحات فلسفية استمدها الصوفية من أفلاطون وأرسطو والرواقية والأفلاطونية الجديدة ، ونجدها منبثة هنا وهناك فى مذاهبهم التى يتحدثون فيها بلسان الذوق عن الذات الالهية ، والحقيقة المحمدية ، والمعرفة ، والعالم وعلاقته بالله ، وصدور الموجودات فيه عن ذات واحدة هى عينه وهو عينها ٠

على أننا وان كنا نعترف للفلسفة اليونانية عامة ، والأفلاطونية الجديدة خاصة بهذا الأثر الخصب المنتج فى تاريخ التصوف الاسلامى ، فاننا لانستطيع مع ذلك أن نقرر أن هذا الأثر قد بدأ يعمل عمله فى أول عهد التصوف بالظهور ٠ وانما الشىء الذى نقبله ، وتنطق به طبيعة المذاهب الصوفية المختلفة ، هو أن ماظهر من هذه المذاهب فى العهود الأولى للحياة الروحية الاسلامية حين كان الزهد والتقشف طابعا لها ، وما ظهر منها فى الوقت الذى بدأ فيه التصوف يأخذ شكلا علميا الى جانب صبغته العملية ، يدل دلالة واضحة على أن الصوفية المتقدمين ، والزهاد الأولين ، لم يكونوا قد وقفوا بعد على الآثار الفلسفية اليونانية ، أو أنهم وقفوا عليها ولم يريدوا ادخالها فى مذاهبهم ، أو لم يعرفوا كيف يستغلونها ويلائمون بينها وبين أذواقهم ٠ ومن هنا كانت الصبغة الاسلامية الخالصة هى الغالبة على حياة الزهاد الأولين وأقوالهم ، وعلى رياضات الصوفية المتقدمين ومذاهبهم ٠ أما من جاء بعد ذلك من الصوفية الذين خطوا بالتصوف خطوات واسعة فى سبيل التقدم والازدهار ، وجعلوا منه علما هو أشبه مايكون بفلسفة روحية للدين الاسلامى ، فاولئك هم

التيوزوفيون (الصوفيون الالهيون المتفلسفون) (١) الذين نجد فيما تركوا من آثار منثورة ومنظومة صدى للتعاليم والاصطلاحات الفلسفية ، وذلك على نحو مانتبينه من خلال مؤلفات محيى الدين بن عربى ، لاسيما كتاباه الجليلان (الفتوحات المكية) و (فصوص الحكم) ، ومؤلفات السهروردى المقتول بصفة عامة ، وكتاباه القيمان (حكمة الاشراق) و (هياكل النور) ، وديوان عمر بن الفارض ، وأشعار عفيف الدين التلمسانى ونجم الدين بن اسرائيل ، ورسائل عبد الحق ابن سبعين : فكل هذه شواهد صدق على أن صوفية المسلمين لم ينظروا الى الفلسفةاليونانية بصفة عامة ،والى الأفلاطونية الجديدة بصفة خاصة ، على أنهما مصدر يمكن أن يستقى منه بعض العناصر الروحية ، أو الملائمة لطبيعة مذاهبهم فى الحياة الروحية ، الا بعد أن كان قد تم نقل الفلسفة اليونانية فى العصر الذهبى لحكم بنى العباس ، وبعد أن شاعت أقاويل الفلاسفة فى الصانع ، وفى النبوة ، وفى صدور الموجودات وترتيبها ، وفى غير ذلك من المسائل الفلسفية الكثيرة . ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه اذا أريد أن يتخذ من الفلسفة اليونانية مصدرا لبعض العناصر والمذاهب الصوفية ، فان ذلك لايكون الا منذ القرن السادس للهجرة ، وهو القرن الذى تقع فيه حياة الصوفية الذين ضربنا بمؤلفاتهم ومذاهبهم الأمثال . وهنا يحسن أن نورد ماذكره الأستاذ نيكلسون فى هذا الصدد وهو قوله : «ان التصوف التيوزوفى بنوع خاص أثر من آثار النظر اليونانى . واذا لم يكن فى استطاعتنا فيما يتعلق بالظروف التاريخية أن نرد أصل التصوف الى الهند أو

---

(١) أنظر صفحة ٣٦ من هذا الكتاب .

الى الفرس ، الا أنه لامناص من الاعتراف بما فى التصوف من امتزاج الفكر اليونانى والدين الشرقى لاسيما الأفلاطونية الجديدة والنصرانية والغنوسطية . أما الأثر المباشر للأفكار الهندية فى التصوف ، فلاسبيل الى انكار أنه كان قويا ، غير أنه بالقياس الى أثر النظر اليونانى والسريانى كان بعد ذلك ، وكانت له قيمة ثانوية» (١) . فاذا لاحظنا هنا أن الأستاذ نيكلسون يتحدث عن التصوف التيوزوفى ، وأثر النظر اليونانى فيه ، وعرفنا أن هذا النوع من التصوف ظهرت صورته الأولى ساذجة بسيطة عند ذى النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ ، ودقت هذه الصورة ووضحت ، وطبعت بطابع فلسفى بعد ذلك فى القرن السادس للهجرة ــ انتهينا الى أن التصوف التيوزوفى لم يلتمس مقوماته من مصدر يونانى الا فى وقت متأخر . ولسنا بهذا ننكر الأثر اليونانى فى المذاهب الصوفية التى ظهرت قبل ذلك القرن ، وانما الذى نعنيه هو أن ذلك المصدر اليونانى لم يكن فى ظل القرون الخمسة الأولى للهجرة شيئا بالقياس الى المصدر الاسلامى .

وها هو ذا الغزالى ، وقد كان متكلما وفيلسوفا وعالما بمذاهب فلاسفة اليونان ، وله فى بسط المذاهب الفلسفية كتاب هو (مقاصد الفلاسفة) ، وفى تفنيد هذه المذاهب والرد على اصحابها ودحض حججهم كتاب آخر هو (تهافت الفلاسفة) ، ولكنه فيما سلك من طريق الصوفية ، وماذهب اليه من مذاهب ذوقية ، وما أسداه الى الحياة الروحية من خير عظيم ، انما كان فى هذا كله صوفيا ، وصوفيا مسلما بنوع خاص ، يقيم أذواقه ورياضاته ومذاهبه الروحية على أساس من الكتاب

(١) Nicholson : Origin and Development of Sofism : Journal The Siatic Society ; 1906, p. 303-320.

والسنة • وليس أدل على ذلك من كتابه الخصب (احياء علوم الدين) ، فانه مرآة صادقة تدل على أن الغزالى الصوفى ، وان كان الكثير من كتبه حافلا بالآثار الفلسفية اليونانية ، الا أن الروح الاسلامى كان عليه أغلب ، ورجوعه الى كتاب الله وسنة رسوله كان فى مذهبه الروحى أكثر وأخصب • وليس أدل على ذلك أيضا، من أن الغزالى رفض رأى الاتحادية (١)، وهو رأى أقره ابن سينا مرة فى كتاب (٢) ، ورفضه مرة أخرى فى كتاب آخر (٣) • والاتحاد ومايتفرع عليه من مذاهب فى الحلول ووحدة الوجود ووحدة الشهود ، انما هو المحور الرئيسى الذى دارت حوله أقوال الصوفية المتفلسفين، والذى كان الكلام فيه محتاجا الى الاستعانة بالأنظار والاصطلاحات الفلسفية على الوجه الذى نتبينه من خلال مذاهب السهروردى المقتول وابن عربى وابن الفارض وابن سبعين •

على أن الأستاذ ماسينيون يرى أن الفلسفة اليونانية تسربت الى العالم الاسلامى ، وأخذ سلطانها يزداد باطراد منذ أيام الأدرية القرامطة القدامى والرازى الطبيب الى عهد ابن سينا ، وأنه كان من نتيجة ذلك أن استحدثت فى القرن الرابع للهجرة مصطلحات ميتافيزيقية أدق مما كان يوجد قبل ذلك ، يفهم منها أن الروح والنفوس جواهر غير مادية ، وأن ثمة معانى عامة وسلسلة من العلل الثانية وغير ذلك ، وأن هذه المصطلحات قد اختلطت باللاهوت المنحول على أرسطو

---

(١) مقاصد الفلاسفة : ص ٧٤ •
(٢) النجاة : ٤٠٢ و ٤٨١ •
(٣) الاشارات : ص ١١٨ •

وبمثل أفلاطون وفيوضات أفلوطين ، وأنه كان لهذا كله أثر بالغ فى تطور التصوف (١) • وهذا حق لا شبهة فيه ولا غبار عليه ، الا أن أثر الفلسفة والمصطلحات اليونانية كان بصفة عامة أسبق الى أنظار الفلاسفة الاسلاميين وعقولهم منه الى أذواق صوفية المسلمين وقلوبهم • ومهما يكن من تأثر فريق من الصوفية المتقدمين ببعض نواحى الفلسفة اليونانية ، فان ذلك التأثر لايكاد يكون شيئا اذا قيس الى تأثر الفلاسفة من أمثال الفارابى وابن سينا واخوان الصفاء • وهذا ينتهى بنا الى نتيجتين : الأولى أن تأثر الحياة العقلية الاسلامية بالفلسفة اليونانية عند أول عهد هذه بالتسرب الى العالم الاسلامى ، كان أشد وأقوى من تأثر الحياة الروحية • وهذه النتيجة تسلمنا الى النتيجة الثانية وهى انه على الرغم من ظهور بعض العناصر الفلسفية فى أقوال فريق من الصوفية المتقدمين كذى النون المصرى ، فان هذه العناصر لم تشع بين الصوفية، ولم تتأثر بها أذواقهم ومذاهبهم تأثرا قويا ظاهرا الا فى ذلك الدور المتأخر الذى بدأ الصوفية فيه يمزجون علمهم وفنهم بهذه العناصر الفلسفية ، فكان من ذلك مانجده من تصوف تيوزوفى وحكمة اشراقية هما أدنى مايكونان الى الأنظار الفلسفية منهما الى الأذواق الصوفية ، أو هما قد مزجا بين ماهو من حظ العقل وماهو من حظ القلب ، وأخرجا لنا من ذلك نسقا واحدا مؤتلف العناصر متسق الأجزاء •

تعقيب على هذه النظريات :

يبقى بعد هذا أن نتساءل قائلين : ألا يصح أن يكون

(١) دائرة المعارف الاسلامية : مادة « تصوف » •

التصوف فى أول نشأته نتاجا تلقائيا مستقلا عن كل العوامل الدينية والفلسفية الأجنبية ؟ والحق أن قولا كهذا لايبعد أن يكون صحيحا وملائما لطبيعة الأشياء الى حد ما ، ان لم يكن كذلك الى حد بعيد : فالنفس الانسانية هى هى بعينها فى كل أفراد الانسان ، وهى هى التى اذا خضعت فى هذا الانسان أو ذاك لألوان بعينها من المجاهدات والرياضات ، وصلت فى هذا الانسان أو ذاك الى درجة واحـدة من الصـفاء الروحى والنقاء القلبى • وبعبارة أخرى يمكن أن يقال : ان التصوف من حيث هو رياضة للنفس الانسانية التى هى حظ مشترك بين أفراد الانسان جميعا ، يصح أن ينتهى عند المعتنقين لدين من الأديان الى عين النتائج التى ينتهى اليها عنـد المعتنقين لدين آخر من هذه الأديان : وذلك لأن وسائل التصفية وطرق التهذيب التى يصطنعها أولئك وهؤلاء واحدة هى الأخرى : فاذا كان ذلك كـذلك ، وكانت النفس الانسـانية هى هى النفس الانسانية فى كل زمان وكل مكان ، فما الذى يمنع اذن من أن يكون التصوف الذى ظهر فى الاسلام هو هو بعينه التصوف الذى أخـذ صورا متعـددة فى الديانات الهنـدية والفارسية والنصرانية ، وفى الفلسفة اليونانية ؟ وما الذى يمنع أيضا من أن يكون التصوف الاسلامى قد نشأ بعيدا عن كل المؤثرات الدينية والفلسفية الأجنبية ، وأن يكون هـذا التشابه الملحوظ بينه وبين البراهمية والمانوية والنصرانية والأفلاطونية الجديدة ، آتيا من أن زهاد المسلمين وصوفيتهم قد أخضعوا أنفسهم لطائفة من القواعد والأحكام التى تقرب كثيرا أو قليلا من تلك التى أخضع لها نساك البراهمية وزهاد المانوية ورهبان النصرانية وفلاسفة الأفلاطونية الجـديدة

أنفسهم ؟ الحق أن الأستاذ نيكلسون مصيب كل الاصابة اذ يقرر أن الاتفاق الواقع بين عقيدتين لايعنى أن احداهما قد تولدت من الأخرى ، بل هو يعنى أن كلتيهما قد تكونان نتيجتين لسبب واحد (١) . والذى يقرأ هذا الكتاب الرائع الذى وضعه فوجان Vaughan وعنوانه (ساعات مع المتصوفة Hours with Mystics) يلاحظ فى سهولة ويسر كثيرا من أوجه الشبه العجيبة ، سواء فى المادة أو فى الصورة ، بين أقوال المتصوفة الذين يعتنقون أديانا مختلفة ، وينتسبون الى أمم متباينة ، ويعيشون فى عصور متباعدة ، والذين لايمكن أن يكون قد نشأ بينهم أى سبب من أسباب الاتصال الخارجي : فكثير من أقوال متصوفة المسيحيين أمثال اكهارت Eckhart ، وتولر Tauler والقديسة تريزا St. Thértse ، لو قد ترجم لسار سيرة أقوال صوفية المسلمين (٢) . واذا تركنا التشابه الواقع بين أقوال الصوفية المعتنقين لديانتين مختلفتين ، الى التشابه الواقع بين الصوفية والفلاسفة ، وجدنا من ذلك قصة يروى فيها أن كلا من أبى سعيد بن أبى الخير الصوفى الفارسى وأبى على بن سينا الفيلسوف المعروف ، قد التقى أحدهما بالآخر ، وتحدث أحدهما الى الآخر ، وبعد أن افترق كل منهما عن صاحبه قال أبو سعيد عن أبى على : «أنه يعلم ماأشاهد» ، على حين قال أبو على عن أبى سعيد : «انه يشاهد ماأعلم» (٣) . وهذا التشابه أو ذاك لايعنى أن أبا على قد أخذ عن أبى سعيد ، ولا أن أبا سعيد قد أخذ عن أبى على ، أو

---

(١) Mystisc of Islam p. 30.

(٢) Litterary History of Persia ; V.I., p. 421.

(٣) نفس المرجع : ج ٢ ، ص ٢٦٤ .

ن أحدا من صوفية المسلمين قد أخـذ عن واحـد من صوفية المسيحيين ، أو أن واحدا من صوفية المسيحيين قد أخذ من واحد من صوفية المسلمين ؟ بل هو قد يعنى أن أولئك وهؤلاء ، قد تشابه نوع الحياة التى كانوا يحيونها ، وطابع الظروف التى خضعوا لها ، والوسائل التى استعانوا بها ، والغايات التى طمحوا اليها ، ثم عبروا عن مذاهبهم التى كانت ثمرة لهذا كله ، فجاءت عباراتهم متشابهة ، وألفاظهم متقاربة ، وقد يقوى هذا التقارب ، ويشتد ذلك التشابه حتى يخيل لمن يقرأ أقوال الفريقين أن أحدهما قد اتصل بالآخر ، وتأثر به ، وأخذ عنه ، والواقع أنه ليس ثمة شىء من ذلك ٠

وجملة القول أننا اذا أردنا أن نكون لنا رأيا فى مصدر التصوف يلائم نشـأته وطبيعته ، فقـد وجب علينا اذن أن نتجنب الوقوع فى الخطأ الناشىء من النظر الى التصوف على أنه فى جملته وتفاصيله مذهب دينى أو فلسفى له حـدوده التى تجعـل منـه شـيئا مصطبغا بصـبغة نزعة معينة من النزعات ، أو متأثرا بعامل من العوامل الأجنبية ؛ دينية كانت هذه العوامل أو فلسفية ، وانما ينبغى أن ننظر اليه على أنه طائفة متعددة من الطرقات التى تصطنع فى رياضة النفس ، وكشف الحقيقة ، وتجلى أنوارها فى أعماق النفوس التى وان تعددت بتعدد أفرادها ، فان تعددها لايعنى مطلقا أنها تختلف من حيث طبيعتها فى هذا الانسان أو ذاك ٠ هذا فيما يتعلق بالتصوف من حيث هو طرق لرياضة النفس ، ووسائل تعين على تصفيتها ، أما فيما يتعلق به من حيث هو مذاهب روحية فى كشف الحقائق ، ومعرفة الدقائق ، وتفسير الوجود ، فذلك

مالايمكن أن ننكر تسرب بعض العناصر الأجنبية اليه ، ولو أن تسربها الى أقوال صوفية المسلمين ومذاهبهم كان فى عصور متأخرة عن العصر الذى ألقيت فيه البذرة الأولى للحياة الروحية فى قلب المسلم الأول وهو محمد صلى الله عليه وسلم .

وهذا ينتهى بنا الى أن زهاد المسلمين وصوفيتهم الأولين انما كانوا من صفاء النفس ، وجلاء القلب ، وطهر السريرة، والقدرة على كشف الحقيقة الى حد بعيد ، لأنهم أخذوا أنفسهم بما كان يأخذ به النبى (ص) نفسه من زهد وورع وعكوف على العبادة : فتأثرهم حياة النبى الروحية ــ لا تأثرهم بالديانات والفلسفات الأجنبية ــ هو الذى جعل منهم زهادا وصوفية لأول مرة فى تاريخ الحياة الروحية فى الاسلام .

٤

النساك والزهاد والعباد

٤ ـ النساك والزهاد والعباد

رأينا مما تقدم كيف كانت الحياة الروحيـة التى كان يحياها النبى مثلا أعلى يتأثره الصحابة ويتحققون بما ينطوى عليه من معانى العبادة والزهد فى الدنيا والاعراض عن جاهها ومتاعها والاقبـال على الله ، وها نحن أولاء نرى أن حيـاة النبى (ص) وحياة أصحابه ، وما ضربه كل منهم من الأمثال على رياضة النفس ومجاهدة الشهوة والهوى والعمل على على تنمية بذور الايمان والتقوى ، قد كان كل أولئك أسوة حسنة ، وقدوة صالحة اقتدى بها ، واهتدى بهـديها من جاء فى أعقاب النبى وأصحابه من التابعين الذين عرفوا بالنسك والتعبد ، وامتازوا فى حياتهم بالتقلل والتزهد : فأويس بن عامر القرنى ، وعامر بن عبد الله بن عبد قيس البصرى ، ومسروق بن عبـد الرحمن أبو عائشـة الكوفى ، والربيع أبن خيثم ، وهرم بن حيان ، والحسن بن أبى الحسن أبو سعيد البصرى ، وكثير غـيرهم ممن حفلت كتب الطبقات بذكـر أخبارهم ووصف أحوالهم واثبات أقوالهم فى النسك والزهد والعبادة ، كانـوا جميعا من التابعين الذين سـاروا على نهج

النبى وأصحابه ، وكان لهم أثرهم الخصب المنتج لأحسن الثمرات فى تغذية الحياة الروحية الاسلامية وتنمية بذورها · ومن هؤلاء التابعين فريق يعرف باسم النساك ، وفريق آخر باسم الزهاد ، وفريق ثالث باسم العباد ، وفريق رابع باسم البكائين ، وهى أسماء وان اختلفت فى ظاهرها الا أنها تدل جميعا على معنى واحد هو شدة العناية بأمر الدين ، وقلة الاقبال على الدنيا ، وكثرة الذكر لله · ودوام التفكر فيه والركون اليه ، والتوكل عليه ·

زهاد القرنين الأولين للهجرة :

على أن المعنيين بأمر الدين الآخذين أنفسهم بهذه الحياة الروحية من التابعين ، ومن جاء بعد التابعين من طبقات الصوفية الذين سنعرض لهم بعد ، لم يكن يجمعهم نظام عام ، أو تربط بينهم طريقة واحدة فى التعبد والتزهد ، بل كان لكل منهم نظام حياته الروحية الخاص به ، وطريقته فى العبادة التى وان اختلفت عن طريقة غيره من أشباهه ، الا أنها كانت مثلها فى أنها وسيلة معينة على بلوغ الغاية التى كان يطمح اليها كل ناسك أو زاهد أو عابد ، وهى هذه الحياة الروحية التى لاتشوبها شائبة من شوائب الحياة الدنيوية · ومع ذلك فقد كانت هناك مدرستان انضوى تحت لواء كل منهما فريق من هؤلاء النساك والعباد والزهاد ، وكانت احدى هاتين المدرستين تعرف باسم مدرسة الكوفة ، وتعرف الأخرى باسم مدرسة البصرة · ولم يكن حظ هاتين المدرستين من الاشتغال بالفقه ، والحديث ، وعلوم اللغة ، والشعر ، وعلم الكلام بأقل من حظهما من العمل على رياضة القلب ، ومجاهدة

النفس ، وكبح جماحها : فقد كان مرد مدرســة الكوفة الى أصل يمنى ، كما يقول الأستاذ ماسينيون ، وكانت مطبوعة بطابع مثالى ، أولعت بالشواذ فى النحو ، وتغنت الحب العفيف (الأفلاطونى) فى الشعر ، وأخــذت بالظاهر فى الحــديث ، وبمذهب الشيعة مع نزعة مرجئة فى العقائد ؛ شيوخها من أهل الزهد والعبادة : الربيع بن خيثم المتوفى سنة ٦٧ هـ ، وجابر بن حيان ، وكليب الصيداوى ،ومنصور بن عمار(١)، وأبو العتاهية ، وعبدك ٠ وأما مدرسة البصرة فهى ــ كما يقول الأستاذ ماسينيون أيضــا ــ ترجع الى أصــل تميمى ، طبعت بطابع التحقيق والنقد ، وأولعت بالمنطق فى معالجة مسائل النحو ، وبالتحقيق فى الشعر ، وبالنقد والتمحيص فى الحديث ، وأخذت بمذهب أهل الســنة مع نزعة معتزلية وقدرية فى العقائد ؛ شيوخها من أهــل الزهــد والعبادة : الحسن البصرى المتوفى ســنة ١١٠ هـ ، ومالك بن دينــار المتوفى سنة ٨١ هـ ، والفضل الرقاشى المتوفى سنة ١٢٩ هـ ، ورياح بن عمرو القيسى ، وصالح بن بشر المرى المتوفى سنة ١٧٢ هـ ، وعبد الواحد بن زيد المتوفى سنة ١٧٧ هـ ٠

وفى نفس الوقت الذى شاع فيه الزهد والنسك بين عباد الكوفة والبصرة ، ظهرت طائفة من الزهاد والنساك فى بلاد أخرى من المملكة الاسلامية أمثال : ابراهيم بن أدهم المتوفى سنة ١٦١ هـ ، وتلميذه شقيق البلخى المتوفى سنة ١٩٤ هـ ، وكان ظهورهما فى بلاد خراسان ٠

---

(١) يلاحظ أن منصور بن عمار وابا العتاهية وعبدك قضوا الشطر الثانى من حياتهم فى بغداد التى كانت وقتئذ عاصمة الدولة الاسلامية ، والتى أصبحت مركزا للحركة الصوفية بعد عام ٢٥٠ هـ على نحو ما سنبينه عند الكلام على التصوف والصوفية فى القرنين الثالث والرابع للهجرة ٠

هؤلاء الزهاد والعباد الذين ظهروا ابان القرنين الأول والثاني للهجرة ، واستمر ظهورهم بعد ذلك تحت اسم الصوفية ، كانوا بمثابة الفروع المتعددةلهذه الشجرة المباركة التي نجد أصلها الثابت في حياة النبي (ص) ، وجذعها المستقيم في حياة الصحابة ، والتي تعهدتها النفوس الزكية ، والقلوب التقية على مر العصور حتى زكت ونمت ، وامتدت أغصانها ، وازدهرت أوراقها ، فنشرت ظلالها الوارفة ، وأخرجت ثمارها اليانعة ، أذواقا روحية ، وفتوحات الهية ٠ ومعنى هذا أن الزهد في الدنيا ، والاقبال على العبادة ، والخضوع لأحكام الدين ، كل أولئك كان شائعا بين المسلمين ، غالبا عليهم في صدر الاسلام ٠ ولما كانت حياة المسلمين الأولين ، بحكم بداءتها وخشونتها ــ أبعد ماتكون عن أسباب الحضارة والرقة ودواعي الترف والنعومة ، فقد ترتب على ذلك ألا يكون الوصف بالزهد ، والتقشف والفقر ، والخشونة في العيش مميزا لمسلم على مسلم ٠ على أن أكثر المسلمين اقبالا على الدين ، وأشدهم اتصالا بالنبي (ص) والتفافا حوله ممن عاشوا في الجيل الأول قد تميزوا عن غيرهم من عامة المسلمين باسم الصحابة ، اذ لم يكن ثمة أفضل وأشرف من صحبة رسول الله ، ولا أدل على كمال الدين في مسلمي ذلك الجيل من أن يقال عن الواحد منهم : انه من الصحابة ٠ ولما كان الجيل الثاني ، وكان الزهد والتقوى مايزالان عامين في المسلمين ، وكان فريق منهم أشد تمسكا بالدين وأكثر خضوعا لأحكامه ــ سمي من صحبوا الصحابة بالتابعين ٠ على أن الاسلام مالبث أن نشر لواءه على كثير من البلاد التي فتحها المسلمون ، وفي هذه البلاد المفتوحة وجد العرب أنفسهم أمام

ألوان من الحضارات وضروب من الترف تغـريهم وتفتنهم ، وهنا أقبل الكثيرون منهم على هذا الترف ، وآمعنوا فى مخالطة الدنيا ، وخلوا بين آنفسهم وشهواتها ، واذا بهم يحيون حياة ناعمة رقيقة تختلف كل الاختلاف عن حياتهم الأولى التى كان أخص خصائصها الخشونة وشظف العيش ٠ وكان الى جانب هؤلاء المعنين فى الترف المادى ، قـوم آمعنوا فى الحيـاة الروحية ، فزهدوا فى الدنيا ، وتقشفوا فى العيش ، وتقللوا من المأكل والمشرب والملبس ، بحيث كان الفقر أظهر سماتهم، وأدل صفاتهم على كمال دينهم ، وخـروجهم عن هـذه الحياة المادية المترفة الى حياة روحية قوامها العناية الفائقة بأمـر الدين ، والمراعاة الصادقة لأحكام الشريعة ٠ ومن هنا تسمى هؤلاء القوم باسم الزهاد والعبـاد والنسـاك والفقراء ٠ وتسموا بالصوفية بعد ذلك ، ولكن تسميتهم بالصوفية مختلف فى أمر تاريخها : هل عرفت لأول مرة فى القـرنين الأولين للهجرة ، أم أن ظهورها كان قبل ذلك أو بعده ؟ مسألة تعددت فيها النصوص وتباينت الروايات وتضـاربت حـولها آراء القدماء والمحدثين ٠ ولهذا يحسن آن نرجىء الخوض فيها الى أن نبين الخصائص الروحية التى امتازت بهـا حيـاة الزهاد والعباد والفقراء الذين ظهروا فى القرنين الأولين للهجرة ٠

خصائص الحياة الروحية للزهاد :

ولعل أول مايلاحظه المتأمل فى الحيـاة الروحية لهؤلاء القوم ، أنها كانت مطبوعة بطابع الزهد ، خاضعة لسلطان الحزن والبكاء اللذين يدلان دلالة واضحة على مبلغ شعورهم بالألم الناشىء عن المعصية والخوف مما يترتب على المعصية من

عذاب . والى جانب هذا الزهد المصحوب بالحزن والبكاء الناشىء عن الخوف ، كان زهد آخر مصحوب بحزن وبكاء أيضا ، ولكنه ليس هذا الحزن والبكاء الذى مصدره الخوف ، وانما هو حزن وبكاء مصدره الضيق بكثرة ماتراكم على النفس من الحجب التى تحول بينها وبين مشاهدة الله واجتلاء طلعته والاستمتاع بجمال ذاته الأزلى : فالحياة الروحية التى كان يحياها الزهاد والعباد فى الكوفة والبصرة والمدينة وفى بلاد خراسان ابان القرنين الأولين للهجرة ، كان يتقسمها الزهد مع الخوف من عذاب النار والطمع فى ثواب الجنة من ناحية ، والزهد مع حب الله لذاته وابتغاء لمطالعة وجهه من ناحية أخرى . وحسبنا أن ننظر فى حياة الحسن البصرى ، وفيما أثر عنه من الأقوال ، لنتبين الصورة الأولى لهذا النوع من الزهد ، وفى حياة رابعة العدوية ، وماينسب اليها من أقوال وأشعار ، لنقف على الصورة الثانية له .

الزهد مع الخوف : الحسن البصرى :

فالحسن البصرى (٢١ هـ - ١١٠ هـ) يعد بحق مثلا صادقا للحياة الروحية التى كان يحياها الزاهد المسلم فى القرن الأول ، وفى شطر القرن الثانى للهجرة ، والتى كان قوامها عنده الزهد فى الدنيا ، والاعراض عن جاهها ، والاقبال على الله ، والتوكل عليه والخوف منه ، والتفكر الدائم فيما بينه وبين نفسه ، والتصفح المتصل لما تنطوى عليه نفسه . وليس أدل على سيرة الحسن فى حياته الروحية من هذه الصورة التى يصوره فيها أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهانى المتوفى سنة ٤٣٠ هـ ، وذلك فى قوله : «حليف الخوف والحزن ، أليف

الهم والشجن ، عديم النوم والوسن ، أبو سعيد الحسن بن أبى الحسن ، الفقيه الزاهد ، المتشمر العابد ، كان لفضول الدنيا وزينتها نابذا ، ولشهوة النفس ونخوتها واقذا» (١) : فالحسن البصرى لم يحاول قتل النفس أو كبح جماحها فحسب، بل هو التمس أيضا تصفية القلب وتنقيته عن طريق التأمل والتفكر ، فكان تأمله وتفكره مضافا اليهما زهده وتقشفه أساسا أقيمت عليه حياته الروحية • لقد كان الحسن البصرى زاهدا فى هذه الدنيا مزدريا لها ، وكان يعبر عن زهده بالحزن الدائم الذى هو فى رأيه خير مايعين على تنمية العمل الصالح • وكان خائفا الى أبعد حدود الخوف الذى لم يكن يرى شيئا أقدر منه على تغذية التقوى • وليس أدل على امعانه فى الخوف ، واذعانه لسلطانه ، من أن الشعرانى قال عنه : «كان قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق الا له» (١) ، ومن أنه عوتب على تخويفه الناس بمواعظه ، فقال : «ان من خوفك حتى تلقى الأمن ، خير ممن أمنك حتى تلقى الخوف» (٢) • وقد حفلت كتب التراجم والطبقات كحلية الأولياء لأبى نعيم الأصبهانى ، والطبقات الكبرى للشعرانى ، والكواكب الدرية للمناوى ، بكثير من أقوال الحسن التى صبغ فيها الحياة الروحية بصبغة الزهد والتفكر والحزن : فمن ذلك قوله فى الزهد : «الدنيا دار عمل ، من صحبها بالبغض لها والزهد فيها سعد بها ونفعته صحبتها ، ومن صحبها برغبة ومحبة شقى بها ، وأسلمته الى ما لا صبر له عليه» ، وقوله فى التفكر : «التفكر يدعو الى الخير والعمل به ، والندم على

---

(١) حلية الأولياء : ج ٢ ، ص ١٣١ – ١٣٢ •

(١) الطبقات الكبرى : ج ١ ، ص ٣١ – ٣٢ •

(٢) الكواكب الدرية : ج ١ ، ص ٩٨ •

الشر يدعــو الى تركه ، وليس مايفنى ، وان كثر ، يعــدل مايبقى ، فاحذر هذا الدار الصارعة الخادعة ، التى قد تزينت بخدعها وغرت بغرورها» ومن ذلك قوله فى الحزن والخوف : «ان المؤمن يصبح حزينا ، ويمسى حزينا ، ولايسعه غير ذلك : لأنه بين مخافتين : بين ذنب قد مضى لايدرى ما الله يصنع فيه، وبين أجل قد بقى لايدرى مايصيبه فيه من المهالك» ، وقوله فيما يجنيه المؤمن من ثمرات اليقين فى المعرفة والقناعة فى المأكل والمشرب عن طريق الحزن : «ان المؤمن يصبح حزينا ، ويمسى حزينا ، وينقلب باليقين فى الحزن ، ويكفيه مايكفى العنيزة الكف من التمــر والشربة من المــاء» ، وقــوله فى تبرير الحزن : «يحق لمن يعلم آن الموت مورده ، وآن الساعة موعده ، وأن القيام بين يدى الله تعالى مشهده ، آن يطــول حزنه» ، وقوله فى أثر الحزن فيما يصــدر عن الانسان من عمــل صــالح : «طــول الحــزن فى الدنيــا تلقيح العمل الصالح» (١) .

والمتأمل فى الحيــاة الروحية التى كان يحيــاها الحسن البصرى ، وفى أقواله فى الزهد والخوف والحزن والتفكر ، وهى عنده دعائم هــذه الحياة الروحيــة ـ يلاحظ أن زاهد البصرة الأكبر لم يزهد لأن الزهد عنده هو المثل الأعلى الذى كان يطمح الى تحقيقه لذاته ، وانما هو قد اتخذ من الزهد وسيلة تعينه على الخلاص من شر ، والحصول على خير . ولم يكن هذا الخير شيئا آخر غير ثواب الجنة ، كما آن ذلك الشر لم يكن شيئا آخر غير عذاب النار : فهو قد زهد اذن لأنه كان يرى أن كل نعيم دون الجنة حقير ، وهو قد خاف وحزن لأنه

(١) نفس المرجع : ج ١ ، ص ٩٧ ، وحلية الأولياء : ج ٢ ، ص ١٣٢ ــ ١٣٣ .

كان يعتقد أن كل بلاء دون النار يسير • وليس أدل على هذا من قوله الذى يخاطب فيه الانسان : «ابن آدم ! نفسك نفسك، انما هى نفس واحدة ، ان نجت نجوت ، وان هلكت هلكت ، ولم ينفعك من نجا ، وكل نعيم دون الجنة حقير ، وكل بلاء دون النار يسير» • وهنا يلاحظ وجه شبه قوى بين مذهب زهاد الخوارج وبين مذهب الحسن البصرى فى الزهد والخوف ، وان كان الحسن يخالف الخوارج فيما عدا ذلك من معتقداتهم : فقد وصف أبو حمزة الخارجى أصحابه فقال : «أنضاء عبادة ، وأطلاح سهر» (١) ، ناهيك بما حدث به أبو حمزة الخارجى أيضا عن أصحابه ، وهو أنه كلما مر أحدهم بآية فى ذكر الجنة بكى شوقا اليها ، واذا مر بآية فى ذكر النار ، شهق كأن زفير جهنم بين أذنيه • ومهما يكن من شىء فقد كان الحسن البصرى مؤسسا للمذهب البصرى فى الزهد القائم على الخوف ، والتفكر الموصل الى الايمان . والحزن والبكاء اللذين يصفيان النفس ، ويؤديان بالانسان الى الظفر برضوان الله ، ونعيم جنته •

الزهد مع الحب : رابعة العدوية :

وكما طبع الحسن البصرى الحياة الروحية الاسلامية فى القرن الأول للهجرة بطابع الزهد مع الخوف والحزن ، فقد طبعتها كذلك رابعة العدوية المتوفاة سنة ١٨٥ هـ بهذا

---

(١) انضاء جمع نضو : وهو المهزول من الابل وغيرها •• واطلاح جمع طلح : وهو الخالى الجوف من الطعام ، والطلح كالطليح : المهزول والراعى المعيى • يقال هو طلح نساء أى يتتبعهن • ويعنى أبو حمزة بقوله هذا ان أصحابه قد عكفوا على العبادة ولازموا السهر حتى هزلت اجسامهم ، وخلت أجوافهم ، كما يدل على ذلك أن زيادا قتل احدهم ثم دعا مولاه فاستوصفه أمره فقال : ما أتيته بطعام فى نهار قط ، ولا فرشت له فراشا بليل قط » •

الطابع ؛ اذ كانت فى حياتها زاهـدة عابدة خائفـة حزينة باكية ، غير أنها زادت على هذا كله عاملا جديدا كان له آثار خصبة قوية فى توجيه الحياة الروحية وجهة جديدة ، وذلك أن رابعة لم تصدر فى زهدها وعبادتها عن الخوف والحزن فحسب كما كان يصدر الحسن البصرى وغيره من زهاد عصره ، بل هى قد صدرت عن ذلك الخوف والحزن : الخـوف من النار ، والحزن مما يحتاج الى الاستغفار ، وعن الحب : حب الله لما يخصها به من نعمه وآلائه ، وحبه لذاته ، وهذا هو الحب الذى يتخذ فيه من الله موضوعا يشتاق اليه الانسان ، ويقبل عليه، لا خوفا من ناره ، ولا طمعا فى جنته ، بل ابتغاء لوجهـه ، واجتلاء لطلعته ·

فأما دوام حزنها وبكائها ، وشدة خوفها ، فذلك مايدل عليه قول الشعرانى عنها وهو أنهـا : «كانت رضى الله عنها كثيرة البكاء والحـزن · وكانت اذا سمعت ذكر النـار غشى عليها زمانا · وكانت تقول : استغفارنا يحتاج الى استغفار ··· وكان موضـع سـجودها كهيئـة المـاء المسـتنقع من دموعها» (١) ، ويدل عليه أيضا مايروى عنها أنهـا سمعت ذات مرة سـفيان الثورى يقول : «واحـزناه !» فقالت له : «واقلة حزناه ! ولو كنت حزينا ماهناك العيش» (٢) ·

وأما حبها لله ، وتوجيهها للحياة الروحية الاسلامية فى سبيل هذا الحب ، فذلك مايدل عليه قول معالى أستاذنا الجليل مصطفى عبد الرازق باشا وهو : «··· وعندما كان التصوف فى سذاجته لعهد رابعة ، لم يكن الحـديث فى أمـر المحبـة

---

(١) الطبقات الكبرى : ج ١ ، ص ٧٢ ·
(٢) الطبقات الكبرى : ج ١ ، ص ٧٢ ·

الصوفية طريقا معبدا . وقد تكون رابعة العدوية أول من هتف في رياض الصوفية بنغمات الحب شعرا ونثرا . وجدير بمولاة آل عتيك التى كانت من فضلاء عصرها وأزكاهم فطرة وأسماهم نفسا وأشدهم عزوفا عن الدنيا وزخارفها - أن يكون انقطاعها الى الله قد وجه نفسها الشاعرة وجهة حب الهى فغنت بأناشيده ..» (١) . وقد حاول معالى الأستاذ أن يربط بين الحزن والحب عند رابعة فقال : «...وليس هذا الحزن العميق فى نفس السيدة رابعة الا مظهر ماكانت تفيض به نفسها الشاعرة من الحب العميق : فالسيدة رابعة هى السابقة الى وضع قواعد الحب والحزن فى هيكل التصوف الاسلامى ، وهى التى تركت فى الآثار الباقية نفثات صادقة فى التعبير عن محبتها وعن حزنها . وان الذى فاض به الأدب الصوفى بعد ذلك من شعر ونثر فى هذين البابين لهو نفحة من نفحات السيدة رابعة العدوية أمام العاشقين والمحزونين فى الاسلام» (٢) .

ونحن اذا تصفحنا كتب التصوف وطبقات الصوفية ، ألفيناها حافلة بكثير من نفحات هذا الحب الالهى الذى فاضت به نفس رابعة ، فملك عليها كل عواطفها ، وجعلها لاتتغنى الا به ، ولا ترد كل شىء الا اليه : فمن ذلك أبياتها التى تخاطب فيها ربها فتقول :

أحبك حبين : حب الهوى ... وحبا لأنك أهل لذاكا
فأما الذى هو حب الهوى ... فشغلى بذكرك عمن سواكا

---

(١) دائرة المعارف الاسلامية (الترجمة العربية) . تعليق لمعالى الأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا على مادة تصوف أ المجلد الخامس ، ص ٢٩٦ - ٢٩٧ .
(٢) نفس المرجع ص ٢٩٧ - ٢٩٨ .

وأمـا الذى أنت أهـل له فكشفك لى الحجب حتى أراكا
فلا الحمد فى ذا ولا ذاك لى ولكن لك الحمد فى ذا وذاكا

وقد عقب الغزالى على هـذه الأبيات بقـوله : «ولعلها أرادت بحب الهوى حب الله لاحسـانه اليها وانعـامه عليها بحظوظ العاجلة ، وبحبه لما هو آهل له الحب لجماله وجلاله الذى انكشف لها ، وهو أعلى الحبين وأقواهما ، ولذة مطالعة جمال الربوبية هى التى عبر عنها رسول الله صـلى الله عليه وسـلم ، حيث قال حاكيا عن ربه تعـالى ق «أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر» (١) .

ومن ذلك أيضا قولها :

انى جعلتك فى الفؤاد محدثى وأبحت جسمى من أراد جلوسى
فالجسم منى للجليس مؤانس وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيسى

وقولها :

تعصى الاله وأنت تظهر حبه هذا لعمرى فى الفعال بديع
لو كان حبك صادقا لأطعته ان المحب لمـن يحب يطيـع

ولعل أهم مايلاحظ على هـذه الأبيات هـو آن رابعـة العدوية قد آخرجت فيها الحياة الروحية الاسلامية عن هذا الزهد الذى كان قوامه عند الحسن البصرى وعنـد غيره من زهاد عصره ـ الخوف من عذاب النار والشوق الى ثواب الجنة ، وأخضعتها لنوع آخر من الزهـد دعامته حب الله وطـاعته والأنس به والاقبال عليه والشوق اليه : فهى قد قسمت الحب

---

(١) احياء علوم الدين : ج ٤ ، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧ .

فى أبياتها الأربعة الأولى الى نوعين : أحدهما حب الهوى ، وهو عبارة عن شغلها بذكر الله عمن سواه ، والآخر حب الله لذاته ، وهو هذا الحب الذى كانت غايته عندها مطالعة جمال الذات الالهية • وليس من شك فى أن أعلى الحبين هو حب الله لذاته حبا مجردا عن الهوى ، منزها عن الغرض الا أن يكون هذا الغرض مشاهدة الله ومعاينة جماله الأزلى • وليس من شك أيضا فى أن هذا النوع الثانى من الحب هو الذى كانت تؤثره رابعة ، وتأخذ نفسها به ، كما يدل على ذلك قولها فى احدى مناجاتها : «الهى اذا كنت أعبدك رهبة من النار فاحرقنى بنار جهنم ، واذا كنت أعبدك رغبة فى الجنة فاحرمنيها ، وأما اذا كنت أعبدك من أجل محبتك ، فلاتحرمنى يالهى من جمالك الأزلى» ، وكما يدلنا عليه أيضا قصتها مع سفيان الثورى ، وقد سألها عن حقيقة ايمانها فأجابته بقولها: «ماعبدته خوفا من ناره ، ولا حبا لجنته ، فأكون كالأجير السوء ، بل عبدته حبا له وشوقا اليه» ، وكما يدل عليه بعد هذا كله قولها : «محب الله لايسكن أنينه وحنينه حتى يسكن مع محبوبه» •

ومن هنا نرى أنه وان كان غير رابعة من زهاد عصرها وعباده قد انطوت حياتهم الروحية على معنى حب الله والشوق اليه ، الا أن رابعة كانت بدعا بين هؤلاء الزهاد والعباد ؛ ذلك بأنها كانت أسبقهم الى استعمال لفظة الحب استعمالا صريحا، وتوجيهه الى الله هذا التوجيه الرائع القوى الذى تعبر عنه آثارها المنظومة والمنثورة ، وتأثرها فيه بما ورد فى القرآن الكريم وهو قوله تعالى : «ياأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه ، أذلة على

المؤمنين ، أعزة على الكافرين ، يجاهدون فى سبيل الله ، ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، والله واسع عليم» (١) ، ومعنى هذا أن لفظة الحب ظلت مختفية من معجم المصطلحات الصوفية ، حتى كانت رابعة ، وكانت أقوالها المنظومة والمنثورة ، فاذا هى تفتح بها فتحا جديدا فى تاريخ الحياة الروحية الاسلامية . ومن ثم أخذت لفظة الحب تشيع بين الزهاد والعباد المعاصرين لرابعة ، وتظهر ظهورا واضحا قويا عند الصوفية الذين تعاقبوا بعد ذلك ، على نحو ماسنبينه فى موضعه من الحديث عن التصوف والصوفية فى القرنين الثالث والرابع .

---

(١) سورة المائدة آية ٥٤ .

٥

التصوف والصوفية

٥ ـ التصوف والصوفية

ظل الزهاد والعباد يحيون حياتهم الروحية التى صورناها عند كل من الحسن البصرى ورابعة العدوية طوال القرنين الأولين للهجرة ، وأخذوا ينتشرون هنا وهناك فى أنحاء مختلفة من المملكة الاسلامية ابان هذين القرنين ، دون أن يكون لهم نظام عام يجمعهم ، أو طريقة مشتركة تؤلف بينهم • وظلت هذه حالهم حتى أشرف القرن الثانى للهجرة على نهايته ، واذا بزهد أولئك الزهاد يتطور ويأخذ صورة العلم المنظم تنظيما ساذجا بسيطا فى أول الأمر ، ثم دقيقا مضبوطا بعد ذلك ؛ اذ أصبح الزهاد والعباد والنساك والفقراء ، يعرفون باسم الصوفية ، وأصبحت طريقتهم التى تؤلف بين قلوبهم وتربط بين أفرادهم ، وتدعو الى مذاهبهم فى مختلف نواحى الحياة الروحية النظرية والعملية ، تعرف باسم التصوف • ومعنى هذا أنه كما كانت حياة النبى (ص) وأصحابه هى البذرة الأولى التى نبت منها زهد الزهاد ، فقد كان زهد هؤلاء الزهاد هو البذرة الثانية التى نبت منها تصوف الصوفية • ويؤيد هذا ما أثبته ابن خلدون ، وهو أن التصوف

علم من العلوم الشرعية الحادثة فى الملة الاسلامية ، وأن أصله يرجع الى ماكان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، من اتباع طريق الحق والهداية ، وأصلها العكوف على العبادة ، والانقطاع الى الله تعالى ، والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة (١) • فلما اتسعت الفتوح الاسلامية ، واتصل العرب بغيرهم من الأمم التى كانت لها حضارات ، وامتازت حياتها بكثير من ألوان الترف والنعيم ، فتنهم ما رأوا من هذه الألوان ، وفشا بينهم الاقبال على الدنيا ، وانطلقت أنفس على سجيتها منصرفة عن الدين ، مهملة لأحكامه ، ممعنة فى الاستزادة من المتاع ، وذلك فى القرن الثانى للهجرة ، هنالك اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة ، بعد أن كانوا يعرفون قبل ذلك باسم الزهاد تارة ، والعباد تارة أخرى ، والنساك والفقراء والبكائين أطوارا • والغالب أن تكون تسميتهم بالصوفية والمتصوفة راجعة الى لبس الصوف الذى اختصوا به ، وذلك لما كانوا عليه من مخالفة الناس فى لبس فاخر الثياب : فالصوفى من هذه الناحية نسبة الى الصوف ، كما أن المتصوف مأخوذ منه أيضا ؛ اذ يقال تصوف اذا لبس الصوف ، كما يقال تقمص اذا لبس القميص • وهنا يلاحظ معالى أستاذنا الجليل مصطفى عبد الرازق باشا أن لفظ الصوفى والمتصوف أطلق بادىء الأمر مرادفا للزاهد والعابد والفقير ، وأنه لم يكن لهذه الألفاظ معنى يزيد على شدة العناية بأمر الدين ، ومراعاة أحكام الشريعة ، فان

---

(١) مقدمة ابن خلدون : ص ٣٢٨ •

الفقر والزهد ولبس الصوف مظهر ذلك (١) • وهذا يبين لنا أن التصوف فى أول عهده بالظهور على مسرح الحياة الروحية الاسلامية ، لم يكن مختلفا عن الفقر والزهد وما اليهما مما كان شائعا بين الصحابة والتابعين وغيرهم من السلف الصالح فى القرنين الأولين للهجرة • ولكنه مالبث بعد ذلك أن زاد على معنى الفقر والزهد بعض المعانى التى تختلف كثيرا أو قليلا عن معناهما ، وذلك مع احتفاظه بهما على أنهما أساسان ضروريان من الأسس التى أقيم عليها بناؤه ، والتى كانت تقوى وتتجدد كلما تقدم الزمن ، وتطورت الحياة وعاش الصوفية فى أجواء مختلفة عن ذلك الجو الذى كان يعيش فيه الزهاد الأولون من الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم • ولكى يتبين لنا كيف نشأ التصوف من الفقر والزهد ، ثم كيف تطور بعد ذلك حتى أخذ صورا جديدة ، وأصبح متصلا بالفقر والزهد من وجه ، ومختلفا عنهما من وجه آخر ، يحسن أن نقف عند هذه الألفاظ الثلاثة وقفة قصيرة نكشف فيها عن المعنى الذى يشترك أو يختلف فيه كل منها عن الآخر ، لاسيما أن فى ذلك مايعيننا على بيان ماهية التصوف وهو موضوع حديثنا فى هذه الفقرة •

بين الفقر والزهد والتصوف :

بين الفقر والزهد والتصوف معنى جامع ، ولكنها مع ذلك مختلفة ؛ اذ التصوف غير الفقر وغير الزهد ، والزهد غير الفقر وغير التصوف ولبيان هذا نقول مع السهروردى مؤلف (عوارف المعارف) : ان التصوف اسم جامع لمعانى الفقر

(١) دائرة المعارف الاسلامية (الترجمة العربية) : المجلد الخامس ـ ص ٢٧٩ •

ومعاني الزهد ، ولكن بزيادة أوصاف واضافات بدونها لايكون الصوفي صوفيا ، ولو كان زاهدا وفقيرا : فاذا تأملنا ماعرف به أبو محمد الجريرى التصوف وهو قوله : «التصوف هو الدخول فى كل خلق سنى ، والخروج عن كل خلق دنى» ، تبينا أن التصوف هنا ينطوى على معنى هو حصول الأخلاق وتبديلها ، وأنه بهذا يكون فى مرتبة فوق مرتبة الزهد ومرتبة الفقر . ويؤيد هذا ماقيل من أن «نهاية الفقر مع شرفه هى بداية التصوف» ، ومن هنا يمكن أن يقال بعبارة أخرى : ان الفقر أساس من أسس التصوف ؛ اذ لايمكن أن يكون الصوفى صوفيا الا بعد أن يتحقق بالفقر ، والا بعد أن يأخذ نفسه بترك الأشياء لا للأعواض الموعودة ، بل للأحوال الموجودة ، على حد تعبير صاحب (عوارف المعارف) : فالفقر من هذه الناحية طريق من طرق الوصول الى التصوف ، كما أنه لايلزم من وجود الفقر وجود التصوف ، ولا أن يكون كل متحقق بالفقر صوفيا ، ولكن لابد لكل صوفى من أن يكون متحققا بالفقر ، واذا تأملنا أيضا ماعرف به الجنيد التصوف وهو قوله : «التصوف هو أن يميتك الحق عنك ، ويحييك به»، تبينا أن أخص خصائص المتحقق بالتصوف هو أن يفنى عن نفسه ، ويبقى بربه ، بحيث لايكون قائما فى الأشياء ولا مريدا لها ، أو منصرفا عنها بارادته هو ، بل يكون كذلك بارادة الله ، وهذا مخالف لما عليه كل من الفقير والزاهد : فالفقير والزاهد انما يقومان فى الأشياء بنفسيهما ، ويريدان لها ، أو ينصرفان عنها بارادتهما : فهما من هذه الناحية مختلفان عن الصوفى فى أنهما يعملان ارادتهما ، ويأخذان نفسيهما بالفقر والزهد ، ويصدران عن دوافع نفسية تدفعهما

الى الفقر والزهد ، فى حين أن الصوفى فان عن نفسه ، مسقط لارادته وتدبيره . لايعنيه مراد نفسه بقدر مايعنيه مراد ربه، ولايصدر فى أحواله وأفعاله عن ارادته الفردية بقدرمايصدر عن مقتضيات المشيئة الالهية . وهذا مابينه السهروردى اذ عرف الصوفى بأنه من كان دائم التصفية للقلب عن شوب النفس مستعينا على هذه التصفية بدوام افتقاره الى مولاه : فهو قائم بربه على قلبه ، وقائم بقلبه على نفسه (١) .

ومن هنا نتبين أن التصوف أرقى من الفقر والزهد ، وان كان منطويا عليهما ، ومستندا اليهما ، ونتبين أيضا أن الفقر والزهد بمثابة المدخل الى أبواب التصوف ، أو التمهيد الذى يمهد النفس الانسانية للتحقق بالأحوال الروحية المشرقة ، والنفحات القلبية الصادقة التى هى قوام التصوف ، وسبيل الصوفى الى كشف الحقيقة . ومثل الفقر والزهد فى هذا كمثل الفقراء والزهاد الذين كان ظهورهم ممهدا سبيل الحياة الروحية الاسلامية لمن جاء بعدهم من طبقات الصوفية .

تاريخ كلمة صوفى وأصلها :

واختلفت الآراء وتباينت وجهات النظر حول التاريخ الذى ظهرت فيه كلمة «صوفى» : ففريق يرى أن هذا الاسم قبل المائتين من الهجرة ، أى أنه اسم استحدث بعد عهد الصحابة والتابعين ، وفريق آخر يذهب الى أنه قد عرف فى الملة الاسلامية قبل ذلك ، وفريق ثالث يزعم أنه لفظ جاهلى عرفه العرب قبل الاسلام . ومهما يكن من أمر هذا الخلاف .

---

(١) عوارف المعارف : ص ٤٤ .

فان أوثق المصادر الصوفية تظهرنا على أن أول من أطلق عليه اسم الصوفى هو أبو هاشم الكوفى المتوفى سنة ١٥٠ هـ ، وقد كان عربيا من الكوفة ، قضى معظم حياته فى الشام (١) ، وتأثر فى حياته بما كان يؤثره النبى والصحابة من بساطة فى العيش ، واعراض عن زخرف الدنيا وغرورها ، كما تأثر بما ورد فى القرآن عن المعصية والحساب ، وما أعد للمتقين من ثواب وللكافرين من عذاب . وقد صور القشيرى تاريخ الأسماء التى أطلقت على العاكفين على الحياة الروحية فى مختلف أطوارها فقال : «ان المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتسم أفاضلهم فى عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ اذ لا أفضلية فوقها ، فقيل لهم الصحابة . ولما أدركهم أهل العصر الثانى ، سمى من صحب الصحابة بالتابعين ، ورأوا ذلك أشرف تسمية . ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين . ثم اختلف الناس ، وتباينت المراتب ، فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والعباد . ثم ظهرت البدع ، وحصل التداعى بين الفرق ، فكل فريق ادعوا أن فيهم زهادا ، فانفرد خواص أهل السنة والمراعون أنفاسهم مع الله تعالى ، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف ، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة» (٢) . ومنذ ذلك الحين شاع اسم التصوف والصوفية ، وصار علما يطلق على من يحيون حياة روحية فيها زهد الزهاد ، وعبادة العباد ، وفقر الفقراء، وفيها أشياء أخر أضيفت الى هذا كله ، وعرف المتحققون بها

---

(١) نفحات الانس (طبعة ناسوليز) : ص ٣٤ .

(٢) الرسالة القشيرية : ص ٧ — ٨ .

باسم الصوفية ، بحيث صار هذا الاسم علما لهم يتميزون به من عامة المتدينين ، ومن علماء الدين أو الفقهاء المعنيين بظاهر الأحكام فى الشرع ٠

وكما اختلفت الآراء حول التاريخ الذى ظهرت فيه كلمة «صوفى» فقد اختلفت كذلك حول الأصل الذى ترد اليه هذه الكلمة : فمن قائل : ان الظاهر فى هذا الاسم أنه لقب : اذ لايشهد له اشتقاق من جهة العربية ولا قياس ، ومن قائل : انه من الصفاء أو الصفو ، أو من الصف ، ومن قائل : انه من الصفة ٠ ومن قائل : انه من الصوفانة (١) ، أو انه نسبة الى الصوف الذى اختص القوم بلبسه ، واتخذوا منه رداءهم مخالفين بذلك الجماهير فيما يقبلون عليه من لبس فاخر الثياب ٠ ولكى يتبين لنا وجه الحق فى هذه الأقاويل ، يحسن أن نقف وقفة قصيرة عند كل منها ٠

فأما القول بأن الصوفى مشتق من الصفاء أو الصفو ، فقول صحيح من الناحية المعنوية وفاسد من الناحية اللفظية ؛ اذ هو على الرغم من انطوائه على معنى الصفاء الذى يتهيأ لقلب الصوفى ، فانه يتمشى بحال ما مع أبسط قواعد الاشتقاق اللغوى : لأن النسبة الى الصفاء هى صفوى ، كما أن النسبة الى الصفو هى صفوى لا صوفى ٠

وكذلك الرأى القائل بأن الصوفى من الصف ، لأن الصوفية فى الصف الأول بين يدى الله عز وجل بارتفاع هممهم واقبالهم على الله تعالى بقلوبهم ، فهو رأى ، وان كان صحيحا من الناحية المعنوية ، الا أنه خاطىء من الناحية اللغوية : اذ النسبة الى الصف هى صفى لا صوفى ٠

---

(١) الصوفانة بقلة زغباء قصيرة ٠

وأما الرأى القائل بأن الصوفى انما سمى كذلك نسبة الى الصـفة التى نسب اليهـا قـوم من فقـراء المهـاجرين والأنصار (١) ، فانه يظهرنا على مبلغ الملاءمة بين الحياة التى كان يحياها أهل الصفة والحياة التى يحياها الصـوفية فيما أخذ به أولئك وهؤلاء أنفسهم من زهد فى الدنيا ، وعكوف على العبادة ، وانقطاع الى الله تعالى : فهو من هـذه الناحية مستقيم مع طبيعة الحياتين ، ولكنه مع ذلك لايمكن أن يستقيم من النـاحية اللغـوية ؛ لأن النسـبة الى الصـفة هى صفى لا صوفى .

ومثل هذا يقال فى رأى من قال بأن الصوفى من الصفة استنادا الى ماينطـوى عليه التصـوف من معنى الاتصـاف بالصفات المحمودة ، وترك الصفات المذمومة ؛ اذ لو كان ذلك صحيحا ، لترتب عليه أن تكون النسبة الى الصفة هى صفتى لا صوفى .

وأما رأى من قال بأن الصوفى نسبة الى الصـوفانة أو الصوفان الذى هو نبت ، فان دل على معنى الزهد والاقلال من الطعام الذى ينطوى عليه التصوف ، لما فى ذلك من المناسبة بينه وبين اقتصار الصوفية على مايجرى مجرى الصوفان فى قلة الغناء فى الغـذاء (٢) ، الا أنه لايمكن أن يكون صحيحا من الناحية اللغوية أيضا : اذ لو كانت النسـبة الى الصوفانة أو الصوفان صحيحة لقيل صوفانى لا صوفى .

يبقى بعد هذا ، الرأى القائل بأن الصوفى أدنى الى أن

---

(١) أنظر ص ٢٢ ـ ٢٣ من هذا الكتاب .
(٢) المفردات فى غريب القرآن . مادة « صوف » .

يكون لقبا منه الى أى شىء آخر ، اذ لايشهد له اشتقاق أو قياس من جهة العربية • وهو رأى يدحضه الرأى القائل بأن الصوفى نسبة الى الصوف : لأن لباس الصوف كان يكثر فى الزهاد ، فضلا عما فى ذلك من وجه سائغ فى الاشتقاق ، ومن أنه هو الذى ذهب اليه كبار العلماء من الصوفية وغير الصوفية أمثال السراج الطوسى صاحب (اللمع) ، وذكريا الأنصارى شارح (الرسالة القشيرية) ، وابن تيمية ، وابن خلدون • وحسبنا أن نثبت هنا ماذكره صاحب (اللمع) فى هذا الصدد، لنتبين منه كيف يعلل هذا العالم الصوفى الكبير نسبة الصوفية الى ظاهر لباسهم وهو الصوف ، ويؤثرها على غيرها من النسب الأخرى ، فقد قال : «•• فلما أضفتهم (الصوفية) الى ظاهر اللبسة كان ذلك اسما مجملا عاما مخبرا عن جميع العلوم والأعمال والأخلاق والأحوال الشريفة المحمودة • ألا ترى أن الله تعالى ذكر طائفة من خواص أصحاب عيسى عليه السلام فنسبهم الى ظاهر اللبسة ، فقال عز وجل « واذ قال الحواريون» الآية ، وكانوا قوما يلبسون البياض ، فنسبهم الله الصوفية التى طبعت بهذا الطابع أو ذاك قدانطوت فى قرارها تعالى الى ذلك ، ولم ينسبهم الى نوع من العلوم والأعمال والأحوال التى كانوا بها مترسمين ، فكذلك الصوفية عندى ـ والله أعلم ـ نسبوا الى ظاهر اللباس ، ولم ينسبوا الى نوع من أنواع العلوم والأحوال التى هم بها مترسمون : لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام والصديقين ، وشعار المساكين المتنسكين • وقيل فى تسمية أصحاب عيسى بالحواريين ، انهم كانوا قصارين يغسلون الثياب ، أى يحورونها وهو التبييض •» : فان صح أن الأنبياء وغير الأنبياء من السلف الصالح كانوا يلبسون الصوف ، وأن

الصوفية كانوا يتخذون منه ثيابهم لما فى ذلك من تحقق بالخشونة ، وصح معه ماذكره صاحب (اللمع) عن تسمية أصحاب عيسى بالحواريين ، وما يلاحظ فى نسبة الصوفى الى الصوف من ملاءمة لقواعد اللغة ، كان هذا كله دليلا على مبلغ ما فى هذا الرأى من صحة ووجاهة ، ومن رجحان فى نظر العقل ٠

وثمة رأى آخر ، مختلف كل الاختلاف عما قدمنا من الآراء ، ذهب فيه البيرونى الى آن لفظة «صوفى» انما ترجع الى لفظة «سوفيا» اليونانية ومعناها «الحكمة» : فقد ذكر البيرونى فى معرض الكلام عن مذاهب الحكماء من اليونان والهند ، واشتراك آولئك وهؤلاء فى مقالة واحدة ، آن منهم من كان يرى الوجود الحقيقى للعلة الأولى فقط لاستغنائها بذاتها فيه ، وحاجة غيرها اليها ، وآن ماهو مفتقر فى الوجود الى غيره ، فوجوده كالخيال غير حق ، والحق هو الواحد الأول فقط ، وقد عقب على ذلك بقوله : «وهذا رأى السوفية ، وهم الحكماء : فان «سوف» باليونانية الحكمة ، وبها سمى الفيلسوف «بيلاسويا» أى محب الحكمة ٠ ولما ذهب فى الاسلام قوم الى قريب من رأيهم سموا باسمهم ، ولم يعرف اللقب بعضهم ، فنسبهم للتوكل الى الصفة ، وآنهم آصحابها فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم ٠ ثم صحف بعد ذلك ، فصير من صوف التيوس ، وعدل أبو الفتح البستى عن ذلك آحسن عدول فى قوله :

تنازع النـاس فى الصـوفى واختلفوا
قـدما وظنـوه مشـتقا من الصـوف

ولست أنحل هذا الاسم غير فتى
صافى فصوفى حتى لقب الصوفى» (١)

وقد ذهب مذهب البيرونى طائفة من الباحثين المحدثين ، زعموا أن التصوف الاسلامى ؛ سواء فى اسمه أم فى منهجه وموضوعه ، انما هو أثر من آثار الفلسفة اليونانية ٠ وحسبنا أن نذكر من هؤلاء الباحثين العلامة فون هامر Von Hamer

ولعل أهم مايلاحظ على هذا المذهب أنه يخلط بين التصوف الذى هو رياضة ومجاهدة وذوق ومشاهدة ، وبين الفلسفة التى هى نظر عقلى واستدلال منطقى ٠ يضاف الى هذا أن نوع الحياة التى كان يحياها الصوفية ، وماكانت تمتاز به من بساطة لا أثر فيها لتعقيد الحضارة ، ومن خشونة لاتشوبها شائبة من نعومة أو ترف ، وماكانت تنزع اليه من مثل أعلى قوامه الزهد والفقر والنسك والتقشف ، كل أولئك يكفى من غير شك لأن يرجح الرأى القائل بأن الصوفية لم يتسموا بهذا الاسم نسبة الى «سوفيا» اليونانية ، بل انهم سموا كذلك نسبة الى الصوف الذى اتخذوا منه لباسهم ، مقتدين فى ذلك بمن كان يلبسه من الأنبياء ، وغير الأنبياء من السلف الصالح ٠ وها هو ذا علم التصوف كما سنصوره فى الفقرة التالية ، لم يكن فى أول نشأته الا علما لبواطن القلوب وأسرار النفوس ، والتماس الحقيقة العلية من ثنايا مايختلف على النفس الانسانية من مقامات ، ومايعرض لها من أحوال ٠ وأكبر الظن أن هذا وحده كاف لأن يفرق بينه وبين الفلسفة اليونانية من ناحية ، ولأن يجعل صلته بالخشونة التى يدل عليها لبس الصوف أقوى وأوثق ٠

---

(١) تحقيق ما للهند من مقولة : ص ١٦ ٠

معنى الصوفى والتصوف :

على أن الخلاف حول كلمة «صوفى» ، لم يقف عند حد تاريخها وأصلها ، وانما هو يتجاوز ذلك الى تحديد معنى الصوفى والتصوف : فقد تعددت أقوال الصوفية أنفسهم ، وتباينت ألفاظهم فى شأن هذا التحديد ، ولكنها على تعددها وتباينها وكثرة قائليها يمكن أن يستخلص منها ضابط يجمع معانيها اذ الألفاظ وان كانت مختلفة ، الا أن معانيها متقاربة • وحسبنا هنا أن نذكر بعض ما قيل فى هذا الصدد مكتفين بالقدر الذى يظهرنا على ماينبغى أن يتوفر فى الصوفى من الصفات ، وفى التصوف من المعانى :

١ ـ فقد عرف بشر بن الحارث الحافى «الصوفى» بقوله : «الصوفى من صفا قلبه لله» ، وعرفه بندار بن الحسين بقوله : «الصوفى من اختاره الحق لنفسه فصافاه ، وعن نفسه فبراه ، ولم يرده الى تعمل وتكلف بدعوى» ، وعرفه أبو على الروذبارى بقوله : «الصوفى من لبس الصوف على الصفا ، وأطعم الهوى ذوق الجفا ، وكانت الدنيا منه على القفا ، وسلك منهاج المصطفى» ، وعرفه سهل بن عبد الله التسترى بقوله : «الصوفى من صفا من الكدر ، وامتلأ من الفكر ، وانقطع الى الله من البشر ، واستوى عنده الذهب والمدر» (١) •

والمتأمل فى هذه التعريفات يلاحظ ما تقوم عليه من معانى الصفاء والفناء عن النفس وكبح جماحها ومحاربة أهوائها واتباع السنة والزهد فى جاه الدنيا ومتاعها

---

(١) وردت هذه التعريفات وكثير غيرها فى (التعرف لمذهب أهل التصوف : ص ٥ ـ ٩) •

والانقطاع الى الله ودوام التفكر فكل أولئك أمور ينبغى أن تتحقق فى الصوفى ، ولو أن واحدا من هذه التعريفات لايجمعها كلها على وجه يجعل منه تعريفا جامعا مانعا كما يقول المناطقة ٠

٢ ــ ومثل هذا يمكن أن يلاحظ فى كثرة ماورد من تعريفات التصوف التى يكفى أن نثبت منها تعريف معروف الكرخى وهو قوله : «التصوف الأخذ بالحقائق ، واليأس مما فى أيدى الخلائق» وتعريف أبى محمد الجريرى وهو قوله : «التصوف هو الدخول فى كل خلق سنى ، والخروج من كل خلق دنى» ، وما ذكره رويم من الخصال التى يبنى عليها التصوف وذلك فى قوله : «التصوف مبنى على ثلاث خصال : التمسك بالفقر والافتقار ، والتحقق بالبذل والايثار ، وترك التعرض والاختيار» ، وما عرف به الجنيد التصوف فى قوله: «هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به» ، وفى قوله أيضا : «التصوف ذكر مع اجتماع ، ووجد مع استماع ، وعمل مع اتباع» (١) ٠

فهذه التعريفات تعبر عما ينطوى عليه التصوف من المعانى الأخلاقية ، والأحوال النفسية من فناء العبد من نفسه وبقائه بربه ، ومن تحقق بالفقر والافتقار ، واسقاط للتدبير والاختيار ، واقبال على الذكر ، وخضوع لسلطان الوجد ، وأخذ النفس بالأعمال التى لاتنافى تعاليم الكتاب والسنة ٠ غير أن للجنيد تعريفا لعله أجمع من هذه التعريفات لأكثر ما أشارت اليه من المعانى والصفات ، واليك هذا

---

(١) وردت هذه التعريفات وكثير غيرها فى (الرسالة القشيرية : ص ١٢٦ ــ ١٢٧) ٠

التعريف : «التصوف تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية ، واخماد الصفات البشرية ، ومجانبة الدواعى النفسانية ، ومنازلة الصفات الروحانية ، والتعلق بالعلوم الحقيقية ، واستعمال ماهو أولى على الأبدية ، والنصح لجمع الأمة ، والوفاء لله على الحقيقة ، واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم فى الشريعة» (١) .

ولعل أول هذه التعريفات هو تعريف معروف الكرخى الذى أخذ يتشكل منذ أواخر القرن الثانى للهجرة بأشكال مختلفة ، ويعبر عنه بعبارات متنوعة ، ولكنها مردودة الى أصلها فى قول معروف ، وهو أن التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما فى أيدى الخلائق .

(١) ورد هذا التعريف فى كتاب (التعرف لمذهب اهل التصوف : ص ٩) .

٦

التصوف علم لبواطن القلوب

٦ ـ التصوف علم لبواطن القلوب

يحدثنا تاريخ العلوم فى الاسلام بأن أحكام الشريعة فى العهود الاسلامية الأولى لم تكن مدونة أو منظمة على نحو علمى ، بل كانت هذه الأحكام ؛ سواء ماكان منها متعلقا بالعبادات أو المعاملات أو العقائد ، تتلقى من صدور الرجال . ولكن مالبث الناس بعد ذلك أن نظروا فى أمور الدين ، واستخلصوا مايتصل بها من الأحكام الشرعية ، على نظام علمى ، فلما نشأ التدوين ، كان أول ماعنى به الباحثون هو: علم الشريعة الذى يبحث عن الأحكام العملية الظاهرة . ومن هنا وضع الفقهاء كتبا ورسائل فى الفقه وأصوله ، وفى الكلام ومسائله ، وفى غير هذا وذاك مما يتصل بالقرآن والحديث ، وكلها علوم تدور حول محور رئيسى واحد هو أصول الدين وأحكام الشرع . ولكن لم يكن الفقهاء هم الذين ينزعون وحدهم هذا المنزع العلمى ، بل كان الى جانبهم الصوفية الذين كان يعنيهم باطن الأحكام الشرعية ، بقدر ماكان يعنى الفقهاء ظاهر هذه الأحكام . نظر الصوفية الى ماعكف عليه الفقهاء من تأليف الكتب والرسائل ، والى ماكان

لهم من أخبار وأقوال ، وأحوال ومذاهب ، فوجدوا أن هذا كله متفرق لايجمعه كتاب ، واذا هم يرون أنهم فى حاجة الى علم ينتظم رياضاتهم وأذواقهم ، ويصـور حياتهم الروحية ومايتبغى أن يختلف فيهـا على نفس السـالك من مقامات وأحوال ، ويحقق ماتطمح اليه نفوسهم من نقـاء القلب ، وصفاء الروح ، وكمال الدين • هنـالك اصطبغت الحيـاة الروحية الاسلامية التى قامت فى أول الأمر على دعائم عملية من زهد الزهاد ، وعبادة العباد ، وفقر الفقراء ، بصـبغة علمية • وهنالك أيضا استحال هذا كله الى علم يعرف باسم التصـوف له مناهجه ومنـازعه ، وموضـوعاته وقواعده ، واصطلاحاته ومذاهبه ، وقد اختص الصوفية بهذا النوع من العلم الذى ليس لواحد غيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه •

علم الشريعة علمان : ظاهر وباطن :

انقسم علم الشريعة اذن الى قسـمين متمايزين : قسم اختص به الفقهاء وأهل الفتيا فى الأحكام العامة والعبادات والمعاملات ، وقسم اختص به الصوفية وأهل الباطن ، اشتمل على ما يتعلق بهم من مراقبـات ومحاسـبات ، ورياضـات ومجاهدات ، وأحوال ومقـامات ، وما الى ذلك من الأمـور الكثيرة التى نراها منبثة فى تضاعيف أقوالهم ومعـارفهم • كتب الفقهاء كتبهم فدونوا فيهـا الأحـكام الظـاهرة التى استخلصوها من القرآن والحديث • وكتب الصوفية كتبهم فأودعوها مواجيدهم التى ذاقوها ، وحقائقهم التى كشفوها، ومذاهبهم التى أقاموها على أسـاس من القرآن والحـديث أيضا • واختلف فقه الفقهاء ، وتصوف الصوفية ، ومنشأ هذا

الاختلاف راجع الى أن الفقه هو علم الأحكام الظاهرة فى العبادات والعادات والمعاملات ، على حين أن التصوف هو علم الرياضات النفسية ، والمواجيد القلبية ، والأحكام الباطنية، وشرح الاصطلاحات التى تدور بين أصحاب هذا العلم فى ذلك كله وبعبارة أخرى نقول : ان علم الشريعة صار علمين : أحدهما علم الأعمال الظاهرة التى تجرى على أعضاء الجسم وجوارحه فى العبادات كالطهارة والصلاة والصوم والزكاة ، وفى الأحكام والمعاملات كالحدود والعتق والبيوع والفرائض والقصاص ، وثانيهما علم يعنى بأحوال القلب وجوانحه ، ويدل على الأعمال الباطنة ، ويبين الطريق اليها ، وكيفية التحقق بالكمال فيها • ومن هنا نظر الصوفية الى أنفسهم على أنهم أرباب الحقائق وأهل الباطن ، ونظروا الى غيرهم على أنهم أهل ظواهر وأهل رسوم ؛ سواء لديهم فى ذلك من كان مع رسوم العبادة من القراء (١) ، أو من كان مع رسوم العلم من الفقهاء • وهكذا أصبح للصوفية علم له موضوعاته ومناهجه وغاياته التى تختلف عن موضوعات الفقه ومناهجه وغاياته • وهكذا أيضا كتب بعضهم فى هذه الموضوعات ، وأبان عن هذه المناهج والغايات فى كتب خاصة : فكتب المحاسبى (الوصايا) و (الرعاية) و (فصلا فى المحبة) ، وكتب الكلاباذى (التعرف لمذهب أهل التصوف) والطوسى (اللمع) وأبو طالب المكى (قوت القلوب) والقشيرى (الرسالة) • ومن هؤلاء من كتب فى موضوع بعينه كالورع ومحاسبة النفس على الاقتداء فى الأخذ والترك ، ومنهم من كتب فى موضوعات

---

(١) القراء هم أهل التنسك والتعبد سواء أكانوا يقرأون القرآن أم لا ، وهمتهم مقصورة على ظاهر العبادة دون أرواح المعارف وأعمال القلوب •

عدة ، حتى كان الغزالى فكتب كتابه الجليل (احياء علوم الدين) ، ودون فيه أحكام الورع والاقتداء ، وبين آداب القوم وسننهم ، وشرح اصطلاحاتهم واشاراتهم التى أودعوها أقوالهم المنثورة والمنظومة ، مما أدى الى أن صار التصوف علما مدونا منظما ، بعد أن كان طريقة فى العبادة فقط ، وبعد أن كان العلم محصورا فى دائرة التفسير والحديث والفقه والأصول والكلام وما الى ذلك من العلوم التى توجه كل عنايتها الى الظاهر دون الباطن ٠

على أن الصوفية ، وان اختلف علمهم عن علم الفقهاء ، وكان نظرهم الى الفقهاء على أنهم أهل ظواهر ورسوم مما يحط من شأن الفقهاء وعلمهم ، بالقياس الى الصوفية وعلمهم ، فان ذلك لم يمنع الصوفية من أن يأخذوا بحظ من علم الفقهاء : فقد حدثنا السهروردى فى (عوارف المعارف) أن علوم الصوفية نشأت من أن نفوسهم قد أحكمت أساس التقوى ، وزهدت فيما اشتملت عليه الدنيا من عرض زائل ، وزخرف حائل ، فسالت أودية قلوبهم بما انصب فيها من مياه العلوم التى اجتمعت فى هذه القلوب : فهم قد أخذوا بحظ من علم الدراسة (الذى يقوم على النقل والعقل) ، فأفادهم ذلك اذ وقفوا منه على الأحكام الظاهرة للعبادات فعلموها وعملوا بها ، ثم تميزوا على غيرهم من علماء الدين بعلم آخر خاص بهم ، مقصور عليهم وهذا العلم هو علم الوراثة (التصوف) ، وقد اختص به العلماء الزاهدون المتقون الذين فقهوا الدين فقها أبان لهم عن قواعده وأصوله ابانة توقفهم على المعنى الحقيقى للدين ، وهو ذلك المعنى الذى

لايدل على شيء آخر غير الانقياد والخضوع ، فاذا كان الدين بهذا المعنى مشتقا من الدون ، وكان كل شيء اتضع فهو دون، فقد ترتب على ذلك أن يكون الدين عبـارة عن أن يخضع الانسان نفسه لربه ، وينقاد لما امـر به ، وأن تكون أفضـل مراتب العبادة الفقه فى الدين ، بحيث ان من كان أفقه فى الدين وأعرف بأصوله ، كانت نفسه أسرع اجابة ، وقلبه أشد انقيادا لأصول الدين ، وأقوى اذعانا لأحـكامه · ومن هنا نلاحظ مع السهروردى أن علماء الصوفية عرفوا علم الأوامر والنواهى ، وأقاموا دعائمه ، وذلك بترسمهم خطى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الاستقامة ، مستعينين على تشييد صرح هذا العلم بما منحوا من زهد فى الدنيـا وحب للآخـرة ، وماتهيأ لهم من صفاء السرائر ، ونقاء الضمائر · والصوفية فيما عرفوا من هذا كله ، وما تهيأ لهم منه قد استطاعوا أن يرفعوا لواء علمهم الخاص بهم ، ويؤثلوا بناءه على أساس متين من أحكام الشرع فى الأوامر والنواهى ، فكان ذلك سبيلهم الى تأسيس ما منحوه من علومهم الخاصة بهم كعلم الحال ، وعلم الخواطر وعلم اليقين ، وعلم الاخلاص ، وعلم النفس وأخلاقها وشهواتها ، وغير ذلك من العـلوم الوجـدانية الذوقية التى منحوها ، وحرمها غيرهم – على دعائم من أصـول الدين ، وأحكام الشرع ، وهذا يعنى بعبارة أخرى أن علوم الوراثة (الصوفية) مستخرجة من علوم الدراسة (الفقـه وغيره من العـلوم النقلية والعقلية) ، وأن مثـل عـلوم الوراثة فى استخراجها من علوم الدراسة كمثل الزبد فى استخراجه من اللبن : فكما أنه لو لم يكن لبن لما كان زبد ، فكذلك لو لم تكن علوم دراسية لما كانت علوم وراثية · وهذا يعنى بعبارة

أدق أن علوم الصوفية اشتركت مع علوم غيرهم فى المرتبة الأولى من مراتب العلم ، وهى مرتبة علم اليقين الذى يعطيه الدليل بتصور الأمور على ماهى عليه ، وامتازت عليها بمرتبتين اخريين : احداهما مرتبة عين اليقين وهو ماتعطيه المشاهدة والكشف ، والأخرى مرتبة حق اليقين وهو فناء العبد فى الحق (الله) ، والبقاء به علما وشهودا وحالا (١) ٠

وهنا يمكن القول بأن التصوف من حيث هو علم للباطن ، وطريق من طرق العبادات ، يتناول الأحكام الشرعية من ناحية معانيها الروحية وآثارها فى القلوب ، ويقابل من هذه الناحية علم الفقه الذى يعنى من تلك العبادات بظواهرها ورسومها ــ قد انطوى من ناحية آخرى على البحث عن المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية وطريق الوصول اليهما مما عكف الصوفية عليه ، ووجهوا كل عنايتهم اليه ، حتى جعلوا من التصوف طريقا يوصل الى المعرفة ويؤدى الى السعادة ، ويقابل طريق أصحاب النظر من المتكلمين ٠ وقد نشأ عن ذلك أن كثرت الأسماء التى تدل على علم التصوف ، والتى يصوره بعضها فى صورة العلم المقابل لعلم الفقه والباحث عن الباطن كتسميته بعلم القلوب ، أو علم الأسرار ، أو علم الأحوال والمقامات ، أو علم السلوك ، أو علم الطريقة ، ويصوره بعضها الآخر على آنه علم مقابل لعلم الكلام وباحث عن المعرفة الذوقية المختلفة عن المعرفة النظرية أو العقلية ، كأن يسمى علم المعارف ، وعلم المكاشفة ، وعلم الحقيقة : فأما صورته الأولى التى يبدو فيها علما للباطن فانها تظهر عند

---

(١) قيل « علم اليقين » ظاهر الشريعة ، و « عين اليقين » ظاهر الاخلاص فيها ، و « حق اليقين » المشاهدة فيها ٠ (التعريفات للجرجانى : مادة « حق اليقين ») ٠

صوفية القرنين الثالث والرابع للهجرة ، فى حين أن صورته الثانية التى تجعل منه علما للمعرفة والسعادة فانها تظهر عند صوفية القرنين الخامس والسادس للهجرة ، كما سنبين هذا كله من خلال حديثنا عن بعض الشخصيات والمذاهب الصوفية التى ظهرت فى تلك القرون ، والتى كان ظهورها عاملا قويا أعان على صبغ التصوف بعد ذلك بالصبغة الفلسفية ٠

خصائص التصوف فى القرنين الثالث والرابع :

يلاحظ المتأمل فيما خلفه صوفية القرنين الثالث والرابع للهجرة من الآثار ، أنه كان للتصوف وقتئذ خصائص نفسية وأخلاقية وميتافيزيقية ، ولو أن حظه من الخصائص الأخلاقية كان فى أوائل هذه الفترة أوفر وأظهر الى الحد الذى جعل معالى أستاذنا الجليل مصطفى عبد الرازق باشا يعد التصوف فى أول عهده بالتكون العلمى علما للأخلاق الدينية الاسلامية ومعانى العبادة ، مستدلا على ذلك بما قاله ابن القيم المتوفى سنة ٧٥٦ هـ فى (مدارج السالكين) : «واجتمعت كلمة الناطقين فى هذا العلم على أن التصوف هو الخلق» ، وبقوله أيضا : «ان هذا العلم مبنى على الارادة ، فهى أساسه ، ومجمع بنائه ، وهو يشتمل على تفاصيل أحكام الارادة ، وهى حركة القلب ، ولهذا سمى علم الباطن ، كما أن علم الفقه يشتمل على تفاصيل أحكام الجوارح ، ولهذا سمى علم الظاهر» ، ويقول الكتانى «التصوف هو الخلق ، فمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى الصفاء» ويقول : من قال : «علم السلوك هو معرفة النفس ما لها وما عليها من

الوجـــدانيات (١) ، ويســمى بعــلم الاخــلاق ، وعــلم التصوف» (٢) ٠

على أننا وان كنا نوافق معالى الأستاذ على أن الطــابع الأخلاقى هو الذى كان غالبــا على التصــوف فى أول تكونه العلمى ، فاننا نلاحظ من ناحية أخرى أن الطابع النفسى لم يكن أقل شأنا من الطابع الأخلاقى ، كما أن كثيرا من المسائل على كثير من المعانى الميتافيزيقية التى ظهرت بادىء ذى بدء غامضة ساذجة ، ثم أخذت تتضح وتدق رويدا رويدا ، حتى تهيأ لها من عوامل النمو ما أعانهــا على أن تظهر بعــد ذلك ظهورا قويا عند من جاء من الصوفية المتفلسفين فى القرنين السادس والسابع للهجرة : فتحليل النفس الانسانية ، وبيان الأحوال التى تعرض لهــا ، وترتيب المقــامات التى تختلف عليها ، وتمثل الغاية القصوى على أنها فناء العبد عن نفسه ، وبقاؤه بربه واتحاده به مما تحدث عنــه صــوفية القرنين الثالث والرابع الذين سنضرب الأمثال ببعضهم فيما يلى ، كل أولئك يكفى من غير شك لاظهارنا على أن التصوف لم يكن علما للأخلاق الدينية الاسلامية فحسب ، وانما كان كذلك علما للنفس الانسانية ، وللمنازع الميتافيزيقية التى تنزع اليها هذه النفس ، وترمى من خلالها الى التحقق بالفناء عن وجودها ، والاتحــاد بالذات الالهية ، على نحــو ما يظهرنا أبو يزيد البسطامى والحسين بن منصور الحلاج وأمثالهما من أصحاب الأذواق وأرباب الأحوال ٠

---

(١) الوجدانيات هى الاخلاق الباطنة والملكات النفسية ٠

(٢) تعليق لمعالى الأستاذ على ماده « تصوف » فى الترجمة العربيه لدائرة المعارف الأسلامية ٠

وكما كان الحب طابعا للزهد الذى عرف عند رابعة العدوية فى القرن الثانى ، فقد كان هذا الحب أيضا من أخص خصائص التصوف عند صوفية القرنين الثالث والرابع : فأقوال معروف الكرخى على قلتها وقصرها ، تبين لنا أنه قبل اللفظتين اللتين كان يدور حولهما الجدل فى مدرسة بغداد ، وهما الطمأنينة (= المعرفة) والمحبة • وقد اصطنع الجنيد لفظة المحبة ، وقال فيها كلاما يعده صوفية وقته خير ماقيل فى تحديدها • وكذلك استعمل ذو النون المصرى هذه اللفظة فى غير تردد ، وقد ظل التصوف مطبوعا بطابع الحب طوال القرن الثالث ، حتى كان الحسين بن منصور الحلاج الذى ترك فى مسألة المحبة وما يتصل بها من فناء وبقاء ، واتحاد وحلول ، آثارا باقية ، ونفحات صادقة • وليس أدل على عناية صوفية ذلك الوقت بالمحبة وما يتفرع عليها ، من أن أحدهم ، وهو المحاسبى قد وضع فيها فصلا خاصا هو أشبه مايكون برسالة تحدث فيها عن أصل حب العبد للرب ، وأن هذا الحب منة آلهية أودع الله بذرتها فى قلوب محبيه ، كما تحدث عن اتحاد المحب بالمحبوب ، وكشف أسرار الوجود عن طريق هذا الاتحاد (١) •

ونظرة فى (التعرف لمذهب أهل التصوف) للكلاباذى المتوفى سنة ٣٨٠ هـ ، و (قوت القلوب) لأبى طالب المكى المتوفى سنة ٣٨٦ هـ ، و (كشف المحجوب) للهجويرى المتوفى سنة ٤٥٦ هـ أو سنة ٤٦٤ هـ ، و (الرسالة) للقشيرى المتوفى سنة ٤٦٥ ، و (احياء علوم الدين) للغزالى المتوفى سنة ٥٠٥،

---

(١) انظر تفصيل تاريخ مسألة المحبة فى كتابنا (ابن الفارض والحب الالهى : ص ٩٤ — ١٠٠) •

و (محاسن المجالس) لابن العريف المتوفى سنة ٥٣٦ هـ ـ تكفى لأن نقف من خلالها على مقدار عناية المؤلفين الصوفيين باثبات أقوال من سبقهم من صوفية القرنين الثالث والرابع فى المحبة الالهية ، وكلها بمثابة المواد الأولية التى اعتمد عليها الصوفيون المتأخرون فيما أسسوه من مذاهب ، ومانزعوا اليه من منازع ٠

ولكى يتبين لنا ماكان يمتاز به التصوف فى القرنين الثالث والرابع من الخصائص النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية التى أشرنا اليها آنفا ، يحسن أن نقف وقفات قصارا عند بعض الشخصيات والمذاهب الصوفية التى تمثل هذه الخصائص تمثيلا صادقا ٠

صوفية القرنين الثالث والرابع :

لم يكن ظهور الصوفية فى هذين القرنين مقصورا على البصرة والكوفة ، كما كان ذلك شأن الزهاد والعباد فى القرنين الأولين ، وانما هو يتجاوز الكوفة والبصرة الى بغداد وغيرها من بلاد المملكة الاسلامية كفارس ومصر والشام وجزيرة العرب : فقد انتشر الصوفية فى هذه الانحاء من العالم الاسلامى ، وكان لهم مشايخ وطوائف وطرق ينتسب اليها المريدون فى مختلف البلاد ٠ غير أن مذهبهم لم يصب من النمو والازدهار فى أى من البلاد ، ماأصاب فى بغداد التى كان نموه فيها سريعا ، وحظه من الصبغة العلمية عظيما ٠

وقد روى أن أول من تكلم فى علوم التوحيد والورع ببغداد هو أبو الحسن السرى السقطى المتوفى عام ٢٥٣ هـ ، والذى كان تاجرا ، ولكنه انصرف عن التجارة ، وعكف فى

بيته على العبادة ، وانقطع عن الناس . وترجع أهميته فى تاريخ التصوف الاسلامى الى أنه أول من تكلم ببغداد فى الحقائق والتوحيد من ناحية (١) ، والى مايقال من أنه أول من تكلم فى المقامات والأحوال من ناحية أخرى (٢) .

وروى أيضا أن أول من تكلم فى اصطلاحات الصوفية من صفاء الذكر ، وجمع الهمة ، والمحبة والعشق ، والقرب والأنس ، هو أبو حمزة محمد بن ابراهيم الصوفى البغدادى المتوفى عام ٢٦٩ هـ ، فهو من هذه الناحية لم يسبقه أحد الى الكلام فى هذا على المنابر ببغداد .

ولعل معروفا الكرخى المتوفى سنة ٢٠٠ أو سنة ٢٠١ هـ ، هو أول من عرف التصوف وذلك فى قوله : «التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما فى أيدى الخلائق» سكر معروف بحب الله سكراً كان يرى أنه لن يفيق منه الا بلقاء ربه ، كما كان يرى أن فناء الأتقياء بقاء ، وموتهم حياة :

موت التقى حياة لا نفاذ لها
قد مات قوم وهم فى الناس أحياء

وقد كان أبو سليمان الدارانى المتوفى سنة ٢١٥ هـ ممن تحدث عن الحب المتبادل بين الله وأوليائه ، وعن المعرفة التى كانت عنده أدنى الى الصمت منها الى الكلام . وعنده أن العارف اذا فتحت عين بصيرته أغمضت عين بصره ، بحيث لايرى شيئا سوى الله . وكذلك القلب حين يبكى لأنه فقد ربه ، فان الروح تبتهج لأنها وجدته .

---

(١) تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار النيسابورى (طبعة ليدن ١٩٠٩ م) : ج ١ ، ص ٢٧٤ .

(٢) كشف المحجوب : ص ١٦٠ .

ومن أعظم صوفية القرن الثالث خطرا فى تاريخ الحياة الروحية الاسلامية ، أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبى المتوفى سنة ٢٤٣ هـ - عرض لنا فى صورة رائعة الأطوار التى تختلف على نفس الصوفى فى طريق الحياة الروحية ، وما ينكشف لها من حقائق ، ويتجلى عليها من معارف • قال عنه القشيرى : انه كان عديم النظير علما وورعا ومعاملة وحالا ، وعده واحدا من الخمسة الذين جمعوا بين العلم والحقائق ، وكان الأربعة الآخرون : الجنيد ، ورويم ، وابن عطاء ، وعمرو بن عثمان المكى (١) • وقد كان المحاسبى يرى أن من صح باطنه بالمراقبة والاخلاص • فقد زين الله ظاهره بالمجاهدة واتباع السنة •

ومنهم أبو الفيض ذو النون المصرى سنة ٢٤٥ هـ ، والذى يصح أن يقال : ان الخصائص التيوزوفية للتصوف قد ظهرت عنده فى صورتها الأولية لأول مرة فى تاريخ الحياة الروحية الاسلامية ، فقد أوضح ذو النون معالم الطريق الروحى الى الله ، وصنف الأحوال والمقامات الصوفية • وكان مدار الكلام عنده على أربع • حب الجليل وبغض القليل ، واتباع التنزيل ، وخوف التحويل : فهو هنا قد جعل من حب الله ورسوله ، والزهد فى الدنيا ، والسير على منهج ماورد فى الكتاب والسنة ، والخوف من أن ينكص الانسان على عقبيه مسايرة لأهوائه وشهواته - أسسا يقوم عليها مذهبه فى التصوف • ويؤيد هذا ماذهب اليه فى قوله : «ان من علامات المحب لله عز وجل ، متابعة حبيب الله صلى الله عليه وسلم فى أخلاقه وأفعاله ، وأوامره وسنته» • والتوبة عنده توبتان : توبة

---

(١) الرسالة القشيرية : ص ١٢ •

العـوام وتكون من الذنوب ، وتـوبة الخـواص وتكون من الغفلة .

والمعرفة عند ذى النون على ضروب ثلاثة : معرفة عامة المؤمنين ومعرفة المتكلمين والحكماء ، ومعرفة خواص الأولياء المقربين الذين يعرفون الله بقـلوبهم ، وهى أرقاها وأوفرها حظا من اليقين : ذلك بأنها معرفة مبـاشرة للذات الالهية ، وما لها من صفات الوحدة ؛ اذ هى لاتحصـل عن طريق من طرق التعلم أ والاستدلال ، وانمـا هى الهـام أو نفث فى الروع لايدانيه أى ضرب من ضروب المعرفة الأخرى : سواء فى موضوعه أو منهجه . وبغير المعـرفة الحاصلة عن هـذا الالهام ، لايمكن أن تعرف الذات الالهية الا من طريق صفات السلوك ، لاسيما أن كل مايتصوره وهم الانسـان فان الله بخلافه . وليس أدل على أن المعرفة اليقينية عنـد ذى النون هى المعرفةالتى يفيضها الله على قلب عبده ،من قول ذىالنون نفسه ، وقد سئل عن كيفية معـرفته ربه فأجـاب : «عرفت ربى بربى ، ولولا ربى ماعرفت ربى» .

وكما كانت لذى النون نظرية فى المعرفة ، فقد كانت له كذلك نظرية فى المحبة : فهو يرى أن ثمة حبا متبادلا بين العبد المحب وبين الرب المحبوب ، وأن هذا الحب من شأنه أن يوصل الانسان الى الاتحاد بربه اتحادا يشعر فيه باستغراق ذاته فى ذات الله . وهذا هو الحب الالهى الذى كان يرى ذو النون أنه يجب على من تحقق به ألا يتحدث عنـه ، أو يبوح بشىء من أسراره لمن لايعرفون من الحب غـير معناه المـادى الحسى .

وقد ترك ذو النون بنظريتيه فى المحبة والمعرفة وغيرهما

مما يضيق المقام عن ذكره ، آثارا قيمة تردد صداها فى نفوس كثير من صوفية المشرق ومذاهبهم آمثال ابى محمد سهل ابن عبد الله التسترى المتوفى عام ٢٧٣ او ٢٨٣ ، وأبى تراب النخشى المتوفى عام ٢٤٥ هـ ، وابى عبد الله بن الجلاء الذى كان من اكابر مشايخ الشام ، وسمع من ذى النون وصحبه ؛ وآبى سعيد احمد بن عيسى الخراز المتوفى عام ٢٧٧ هـ ، والذى صحب ذا النون آيضا ، كان له كلام فى الفناء (١) ٠

على أن هناك صوفيا آخر انتهى فى آذواقه الى الفناء عن نفسه والاستغراق فى ربه والاتحاد به ، وهذا الصوفى هو آبو يزيد البسطامى المتوفى سنة ٢٦١ هـ ، والذى عبر عن فنائه واتحاده فى آلفاظ وعبارات آخص ماتمتاز به ، آنها من قبيل الشطحات (٢) الجريئة المسرفة فى بعد الخيال وغموض المعنى ، بحيث لايكاد القارىء يقف عليها ، ويآخذها على ظاهرها ، حتى يحكم عليها بمنافاتها لتعاليم الشرع ، وعلى قائلها بالكفر والضلال ٠ ومن هذا القبيل قوله : « لا اله الا أنا فاعبدونى سبحانى ما اعظم شآنى » ، وقوله متحدثا عن الله وعما دار بينه وبينه بصدد فنائه عن نفسه واتحاده به : «رفعنى مرة فآقامنى بين يديه وقال لى : ياأبا يزيد ! ان خلقى يحبون آن يروك ، فقلت : زينى

---

(١) الرسالة القشيرية : ص ١٤ و ١٧ و ٢٠ و ٢٢ ـ ٢٣ ٠

(٢) الشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى ، وهو من زلات المحققين ، فانه دعوى بحق يفصح بها العارف من غير اذن الهى بطريق يشعر بالنباهة (التعريفات مادة « شطح ») ٠ ومن هنا كانت الشطحات الفاظا وعبارات موهمة الظاهر تستشكل ظواهرها ، ويقف الناس منها مواقف يتفاوت حظها من الانكار والتحسين والتاويل ، ولكنها على أى حال الفاظ وعبارات صدرت عن أصحابها فى وصف ما يخضعون له من الوجد الغالب على نفوسهم ٠

بوحدانيتك ، والبسنى آنانيتك ، وارفعنى الى آحديتك ، حتى اذا رآنى خلقك قالوا رآيناك ، فتكون آنت ذاك ، ولا أكون آنا هناك» ؛ وقوله عن تلبسه بالصورة الالهية ، وصيرورته الى الوحدانية : «أول ماصرت الى وحدانيته صرت طيرا جسمه من الأحدية ، وجناحاه من الديمومة ، فلم آزل آطير فى هواء الكيفية عشر سنين حتى صرت الى هواء مثل ذلك مائة ألف ألف مرة ، فلم أزل أطير الى آن صرت فى ميدان الأزلية ، فرأيت فيها شجرة الأحدية ـ ووصف آرضها وأغصانها وثمارها ـ ثم قال : فنظرت فعلمت آن هذا كله خدعة» : فكل أولئك أقوال تظهرنا على آن آبا يزيد انما يصف حاله فى الفناء ، وقد فقد فيها آنيته وتحقق بالاتحاد مع الذات الالهية . يضاف الى هذا آن آبا يزيد كان آول من استحدث لفظة «السكر» التى كان لها الى جانب آلفاظ « الحب » و «المحبة» و «العشق» أكبر أثر فى التصوف الاسلامى (١) .

ومن الصوفية المعاصرين لأبى يزيد ، يحى بن معاذ الرازى المتوفى عام ٢٥٨ هـ . كان كأبى يزيد من الآخذين أنفسهم بالفناء ، الخاضعين لسلطان الوجد والسكر . كتب الى أبى يزيد ذات مرة فقال : انه سكر لكثرة ماشرب من كأس المحبة ، فرد عليه آبو يزيد بقوله : ان غيرك قد شرب بحار السموات والأرض ، ولما تنقع غلته بعد ، ولكنه مايزال يخرج لسانه ويصيح طالبا المزيد . ولقد كان يحيى أول من آلقى دروسا عامة فى التصوف ، كما كان فى نظر البعض آول من صرح بحبه لله فى عبارات واضحة وخطاب مباشر . وان كانت رابعة العدوية فى رآينا آسبق منه الى هذا اللون الصريح من

(٧) كشف المحجوب ص ١٨٤ .

ألوان التعبير عن الحب . ومهما يكن من شيء فقد كان يحيى ابن معاذ صاحب مذهب في الحب ، وكان حبه منطويا على فضيلتي الخضوع والاستسلام لله ، ومن شأن هاتين الفضيلتين أن يرد صاحبهما كل شيء الى الحقيقة العلية ، وألا يجعل للشر وجودا ؛ اذ الحقيقة العلية أو الذات الالهية خير محض ، والشر لايمكن أن يصدر عن الخير . وحقيقة المحبة عند يحيى بن معاذ لاتزيد بالبر ، ولاتنقص بالجفاء . ولم يكن كلامه مقصورا على المحبة والسكر فحسب ، وانما هو يتناول المعرفة أيضا : معرفة الحق التي كانت عنده خيرا وأبقى من معرفة الخلق ، ولهذا كان يرى أن الفوت أشد من الموت : لأن الفوت انقطاع عن الحق ، والموت انقطاع عن الخلق . وهو يعني بهذا أن الذي يحصل في الفوت هو تقطع الأسباب بين الانسان والله ، وجهل الانسان بالله ، في حين أن الذي يحصل في الموت هو انقطاع الصلة بين الانسان والخلق ، وتوثقها بينه وبين الحق توثقا ينتهي به الى معرفته بالله ، ومع أن يحيى بن معاذ كان من هؤلاء الصوفية الذين صبغوا التصوف بالصبغة العلمية التي شهدنا بعض آثارها عنده وعندغيره من المتقدمين عليه أو المعاصرين له ، فانه كان مايزال يتأثر بطريقة الزهاد الأولين في الزهد ، كما يدل على ذلك ماذكره في بعض أقواله من أن قوام الزهد ثلاثة أشياء : القلة والخلوة والجوع، وتلك لعمري أهم الأسس التي أقيمت عليها الحياة الروحية لمن ظهر من الزهاد والنساك والفقراء ابان القرنين الأولين للهجرة ، فضلا عن حياة الصحابة في صدر الاسلام .

وبقدر ماكان أبو يزيد البسطامي ويحيى بن معاذ الرازي آخذين بالفناء ممعنين في السكر الذي يحصل للعبد

اذا اشتد به الحب وغلب عليه الوجد ، فقد كان آبو القاسم الجنيد المتوفى سنة ٢٩٧ هـ ، مؤثرا للصحو على السكر : اذ هو يرى أن الانسان يكون فى حال الصحو واعيا بما يجرى فى نفسه ، غير مسئول عما يصدر عنه . ومن هنا كان الفرق بين مذهب أبى يزيد ومذهب الجنيد كالفرق بين السكر الذى هو غيبة بوارد قوى يرد على قلب العبد ، ويملك عليه نفسه حتى يغيبه عنها وعن كل شىء ، وبين الصحو الذى يحصل عقب السكر ، ويرجع فيه العبد الى الاحساس ، بعد الغيبة وزوال الاحساس ، فيميز بين الأشياء ، ويعرف المؤلم منها والملذ ، ويختار المؤلم فى موافقة الحق . ولا ترجع أهمية الجنيد فى تاريخ التصوف الى مذهبه هذا فحسب ، وانما هى ترجع أيضا الى آنه كان يذيع التعاليم الصوفية ويعلمها ، ولكن فى دائرة محدودة ، وبين فئة خاصة من آصحابه ومريديه .

ولم تشع لفظة الحب وما يتصل بها من فناء وبقاء واتحاد عند صوفية القرن الثالث على الوجه الذى شهدنا بعض آثاره عند من ذكرنا فحسب ، بل ان الأمر هنا يتجاوز هذه الألفاظ الى ذلك المذهب الذى ابتدعته رابعة العدوية فى الحب الالهى، وهو أن يحب الله لا خوفا من ناره ، ولا طمعا فى جنته ، ولكن ابتغاء لوجهه الكريم واجتلاء لجماله الأزلى : فقد ظهر مذهب هذه الزاهدة العاشقة ظهورا واضحا عند على بن الموفق المتوفى سنة ٢٦٥ هـ ، ولم يكن ظهوره مقصورا على المعنى الذى قصدته رابعة من حبها هذا المنزه عن الهوى والغرض ، وانما هو يتجاوز المعنى الى الألفاظ والعبارات التى تكاد تكون عندهما واحدة ، كما يدل على ذلك قول على بن

الموفق فى مناجاته لربه : «اللهم ان كنت تعلم انى أعبدك خوفا من نارك فعذبنى بها ؛ وان كنت تعلم أنى أعبدك حبا منى لجنتك فاحرمنيها ؛ وان كنت تعلم أنى انما أعبدك حبا منى لك ، وشوقا الى وجهك الكريم ، فأبحنيه وافعل بى ماشئت» : فالتقارب بين هذه المناجاة وما سبق اثباته من نظيراتها عند رابعة ، أوضح وأظهر من أن يحتاج الى تعليق (١) ٠

وممن كان لهم شأن فى تاريخ التصوف ، وتأسيس مذهب من أهم مذاهبه فى ذلك العصر ، أبو صالح حمدون القصار النيسابورى المتوفى سنة ٢٧١ هـ ، والذى انتشر منه مذهب الملامتية أو الملامية ، وهو مذهب سمى أصحابه بهذا الاسم نسبة الى الملامة أو الملام ، لأنهم كانوا لايظهرون ما ببواطنهم على ظواهرهم ، ويعمدون الى التستر والاستخفاء وراء مظاهر تستدعى أن ينعى الناس عليهم ويغضوا من شأنهم ، ولكنهم لايعنيهم من ذلك شىء ، بل الذى يعنيهم هو الاجتهاد فى تحقيق كمال الاخلاص ، ووضع الأمور فى مواضعها ، والاكتفاء بما بينهم وبين الله من تحبب وتودد ، ومابينهم وبين أنفسهم من موافقة ارادتهم وعلمهم لارادة الله وعلمه ، بحيث لاينفون الأسباب ولا يثبتونها الا فى محل يقتضى نفيها أو ثبوتها (٢) ٠ ومن هنا كان حمدون القصار يؤثر أن يكون مظهره مظهر المسيئين على أن يبعده تعظيم الناس عن الله (٣) ٠

---

(١) انظر ص ٧٨ من هذا الكتاب ٠

(٢) التعريفات للجرجانى : مادة « ملامية » ٠

(٣) كشف المحجوب : ص ١٨٣ — ١٨٤ ٠

فاذا انتقلنا من القرن الرابع ، ألفيناه حافلا بالشخصيات الصوفية الفذة ، والمذاهب الروحية النظرية والعملية القيمة ، التى انتشرت فى أنحاء مختلفة من العالم الاسلامى :

فحوالى أواخر القرن الثالث الهجرى ، حمل أصحاب السرى السقطى وتلاميذه مذاهب الصوفية البغداديين الى مواطن كثيرة من المملكة الاسلامية : فحملها موسى الأنصارى المتوفى بمرور عام ٣٢٠ هـ الى خراسان ؛ وحملها أبو على أحمد بن محمد الروذبارى المتوفى بالفسطاط ٣٢٢ هـ الى مصر ، وحملها أبو زيد الآدمى المتوفى عام ٣٤١ هـ الى جزيرة العرب . وقد صحب الروذبارى الجنيد والنورى وابن الجلاء ، وكان كما يقول عنه القشيرى أظرف المشايخ وأعلمهم بالطريقة (١) . وظهر التصوف بمدينة نيسابور على يد أبى على محمد بن عبد الوهاب الثقفى المتوفى سنة ٣٢٨ هـ ، وقد كان امام وقته ، وصحب أبا حفص وحمدون القصار (٢) . وحوالى أواخر القرن الرابع كانت شيراز بنوع خاص حافلة بكثير من الصوفية الذين رفعوا فيها لواء الحياة الروحية ، وغذوا بأذواقهم ومذاهبهم تعاليمها .

واذا عدنا الى بغداد مرة أخرى ، وجدنا فيها طائفة صالحة من صوفية القرن الرابع ، ويكفى أن نذكر منهم أبا بكر الشبلى المتوفى سنة ٣٣٤ هـ (٣) ، والذى كان شيخ وقته حالا وظرفا وعلما ، وأبا محمد عبد الله المرتعش المتوفى ببغداد سنة ٣٢٨ هـ والذى صحب أبا حفص وأبا عثمان ولقى

---

(١) الرسالة القشيرية : ص ٢٦ .
(٢) نفس المرجع والصفحة .
(٣) نفس المرجع : ص ٢٥ .

الجنيد (١) ، والخلدى المتوفى سنة ٣٤٨ هـ، والذى كان أول من كتب فى تاريخ الصوفية وحكاياتهم (٢) ٠

نشاة الطرق الصوفية :

على أن نمو التصوف وازدهاره فى القرنين الثالث والرابع لم يقف عند حد تأسيس مذاهبه وكثرة مشايخه الذين أعانوا على هذا التأسيس فحسب ، بل هو يتجاوزه الى شيء آخر : ذلك أن الصوفية أخذوا منذ النصف الثانى للقرن الثالث الهجرى ينظمون أنفسهم طوائف وطرقا يخضعون فيها لنظم خاصة بكل طريقة ، وكان قوام هذه الطرق طائفة من المريدين يلتفون حول شيخ مرشد يسلكهم ويبصرهم على الوجه الذى يحقق لهم كمال العلم ، وكمال العمل : فكان من هذه الطرق : السقطية نسبة الى السرى السقطى ، والطيفورية نسبة الى أبى يزيد طيفور البسطامى ، والجنيدية نسبة الى الجنيد ، والخرازية نسبة الى أبى سعيد الخراز ، والنورية نسبة الى أبى الحسين النورى ، والملامتية أو القصارية نسبة الى حمدون القصار ٠

★ ★ ★

هذه صورة عامة لما كان عليه التصوف ومذاهبه وطرقه فى القرنين الثالث والرابع ، ونتبين من خلالها الى أى حد ، وعلى أى وجه ، اصطبغت الحياة الروحية الاسلامية فى هذين القرنين بالصبغة العلمية والعملية ، وكيف تضافرت جهود

---

(١) نفس المرجع : ص ٢٦ ٠
(٢) الفهرست لابن النديم : ١٨٣ ٠

هؤلاء الصوفية على توجيه الحياة الروحية هذه الوجهة النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية التى ظهرت كثيرا أو قليلا عند من استعنا بذكرهم على تكوين تلك الصورة ٠

على أن هناك صوفيا من صوفية القرنين الثالث والرابع، لعله أقواهم شخصية وأعظمهم خطرا ، وأبعدهم أثرا فى تاريخ الحياة الروحية الاسلامية ؛ سواء فى عصره أو فيما تلاه من العصور ؛ وهذا الصوفى هو الحسين بن منصور الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ ٠ ولا ترجع أهمية الحلاج الى آثاره الروحية فحسب ، وانما هى ترجع أيضا الى هذه الثورة العنيفة التى أثارها على نفسه ومذهبه من جانب الفقهاء ، ولهذا آثرنا أن نقف وقفة خاصة عند الصراع الذى نشب وقتئذ بين الفقهاء والصوفية ، ووقفة أخرى عند مذهب الحلاج ٠

الصراع بين الفقهاء والصوفية :

تبينا عند الكلام على انقسام علم الشريعة الى ظاهر وباطن أن الصوفية ، وهم أهل الباطن كانوا ينظرون الى الفقهاء على أنهم أهل ظواهر وأرباب رسوم ، فى حين أنهم كانوا ينظرون الى أنفسهم على أنهم أهل البواطن وأرباب الحقائق (١) ٠ وكما نظر الصوفية الى الفقهاء هذه النظرة ، فقد نظر الفقهاء الى الصوفية نظرة مقابلة كلها سخط على الصوفية ، وتكفير لهم ، وتجريح لمذاهبهم : ذلك بأن الفقهاء نظروا فيما خلفه الصوفية من أقوال ، وما أثر عنهم من

---

(١) أنظر ص ٩٢ ــ ٩٣ من هذا الكتاب ٠

أحوال ، فاذا هم يرون هـؤلاء القـوم يمعنون فى الباطن
ويسرفون فى التحدث عما فى هذا الباطن من ضمير يستلهمو
المعرفة من ناحية ، والحكم على الأعمـال من ناحية أخـرى
فأحنقهم ذلك عليهم لما بينه وبين تعاليم القرآن من مخالفة
فقد قال الصوفية بالمعرفة الباطنة الحاصلة عن طريق القلب
فى حين قال القرآن بالمعـرفة الآتية عن طـريق الاعتبـا
والاستبصار ؛ واحتكم الصـوفية الى الضمير ومايوحيـه م
حكم على هذا الفعل بأنه خير ، وعلى ذاك الفعل بأنه شر ، ف
حين أن شريعة القرآن تقوم الناس وأفعالهم بحسب الظاهر
وتعاقب المسىء على اساءته ، وتثيب المحسن على احسانه • وم
هنا عمـد الفقهـاء الى الابانة عن الزيغ والضـلال فى قو
الصوفية بأن النية مقدمة على العمـل ، وأن السـنة خير م
الفرض ، وأن الطاعة خير من العبادة (١) • ولكن هـذا ا
يمنع أهل السنة من الاقبـال على المعتـدلين من الصـوفية
والرضا عنهم ، والاهتداء فى معاملاتهم وعباداتهم بالرسائ
المشهورة التى ألفها ابن أبى الدنيا المتوفى عام ١٨١ هـ ، ؛
بعيون التواليف مثل كتاب (قوت القلوب) لأبى طـالب المك
المتوفى عام ٣٨٦ هـ (٢) •

ومهما يكن من شىء فقد شهد النصف الثانى من القر
الثالث للهجرة بداية الصراع بين الفقهاء والصوفية : فهنالك
سيق الى المحاكمة أمام قضاة بغداد كل من ذى النون المصرى
والنورى ، وأبى حمزة والحلاج ، ولم يكد يشرف ذلك القر
على نهايته حتى كان عدد الزنادقة قد زاد زيادة ملموسة وحت

(١) دائرة المعارف الاسلامية : مادة « تصوف » •
(٢) دائرة المعارف الاسلامية : « مادة تصوف » •

كان لهذا كله أثره فى حياة الدولة الاسلامية ، ومبلغ حظها من استتباب الأمن واستقرار النظام العام ٠

الحسين بن منصور الحلاج :

ولد الحسين بن منصور الحلاج فى مدينة البيضاء احدى مدن فارس عام ٢٤٤ هـ ، ونشأ فى واسط بالعراق ٠ وحوالى عام ٢٦٠ هـ ، أى عندما كان فى السادسة عشرة من عمره ، اتصل بسهل بن عبد الله التسترى فى تستر بالأهواز ، وقضى فى خدمته عامين ، ثم اتصل بعد ذلك بعمرو المكى فى البصرة وفى عام ٢٦٤ هـ دخل بغداد حيث تتلمذ على الجنيد ٠ وحياته حافلة بالرحلات المتعددة الى البلاد المختلفة التى اتصل فيها بغير من ذكرنا من آئمة عصره فى التصوف ٠ وقد حج الى مكة ثلاث مرات فى حياته ٠ وفى عام ٢٩٧ هـ أصدر ضده ابن داود الأصفهانى الظاهرى فتواه التى كان من أثرها آن قبض على الحلاج للمرة الأولى ، ولكنه فر من السجن عام ٢٩٨ هـ ، واختبأ بسوس فى الأهواز ٠ وفى عام ٣٠١ هـ قبض عليه للمرة الثانية ، وظل مقبوضا عليه ثمانى سنوات فى سجون بغداد المختلفة ، حتى اذا كان عام ٣٠٩ هـ ؛ كانت محاكمته للمرة الثانية ، وهى المحاكمة التى انتهت فى الثامن عشر من ذى القعدة سنة ٣٠٩ هـ بفتوى ادانته ، والحكم عليه بالاعدام ، وتنفيذ هذا الحكم على وجه ضرب معه بالسياط ، وقطعت يداه ورجلاه ، وفصل رأسه ، ثم حرقت آشلاؤه بالنار ، وألقيت بعد ذلك فى مياه دجلة ٠

ويرجع الحكم على الحلاج بالاعدام الى مقالته المشهورة «أنا الحق» ، وهى هذه المقالة التى آعلن فيها اتحاده بالذات

الالهية ، زعم أنه أصبح وهـذه الذات شيئا واحـدا ، كمـا يرجع الى ازدياد مريديه والملتفين حوله ممن كانوا يعتقدون فيه القدرة على احياء الموتى ، وابـراء المرضى ، واختراق الأستار ، وكشف الأسرار ، وغـير ذلك من ألوان الكرامات وخوارق العادات التى كان يخشى منهـا على عقيدة هـؤلاء المريدين من أن يعتقدوا فيه الألوهيـة • يضـاف الى هذا ماكان بينه وبين القرامطة ، وهم خصوم الخلافة الألداء — من صلات سرية ، وماكان يعلنه من أن الحج الظـاهر الذى ينتقل فيه الانسان من بلده الى تلك الأراضى المقدسة فى الحجاز ، يمكن أن يستعاض عنه بحج آخـر روحى يستطيع الانسان الذى صفت نفسه ، ودق حسـه ، أن يستشعر فيه انتقال الكعبة اليه ، وطوافها حوله ، بدلا من انتقاله اليها، وطوافه حولها فى ذلك الحج الظاهر المعروف •

على أن الذين كتبوا عن الحلاج بعد مماته مختلفون فى رأيهم فى الرجل ، وحكمهم على عقيدته ومذهبـه : ففريق يرى أنه كافر أو زنديق خارج على تعاليم الكتاب والسنة ؛ وفريق آخر يرى أنه لم يكن كذلك ، وانمـا هـو ولى من أولياء الله المقربين ، عبر عن درجته فى القرب ، ومنزلته من الله بعبارات لايكاد يسمعها من يأخذها على ظـاهرها حتى يستشنعها ، وينسب قائلها الى العقـائد المضـلة ، والبدع المزيغة ؛ ولو قد فهمها على حقيقتها وأوغل فى باطنها ، لعلم أن صاحبها برىء مما ينسب اليه • ومن الأقوال التى تصور رأى الفريق الأول ما أثبته ابن النديم من أن الحلاج محتال

مشعبذ ، يتعاطى مذاهب الصوفية ، وينتحل ألفاظهم ، ويدعى كل علم وهو صفر من ذلك (١) • أما الذين أعجبوا به ، ولم يحنقوا عليه ، فقد كان سوادهم الأعظم من الصوفية الذين نظروا اليه على أنه كان وليا من أولياء الله ، وأنه لم يلق مالقى من أذى واضطهاد الا لأنه باح بسر الاتحاد بين ذاته والذات الالهية • وحسبنا أن نذكر من هؤلاء الشاعرين الصوفيين الفارسيين العظيمين : جلال الدين الرومى الذى أثنى عليه ، وفريد الدين العطار الذى لقبه بشهيد الحق •

وللحلاج آثار كثيرة ذكر منها ابن النديم سبعة وأربعين مصنفا تصور مختلف النواحى لمذهبه ، ويكفينا أن نذكر منها : كتاب الأحرف المحدثة الأزلية والأسماء الكلية ، وكتاب الأصول والفروع ، وكتاب سر العالم المبعوث ، وكتاب العدل والتوحيد ، وكتاب علم البقاء والفناء ، وكتاب مدح النبى والمثل الأعلى وكتاب هو هو • على أن أهم مصنفاته ، وأقربها الى تناول أيدينا هو كتاب (الطواسين) الذى جمعه وصححه ونشره بالعربية والفارسية وعلق عليه بالفرنسية الأستاذ الكبير لويس ماسينيون ، وهذه النصوص الأربعة التى تنسب الى الحلاج ، والتى أذاعها الأستاذ ماسينيون ، وشاركه فى ذلك تلميذه المرحوم الأستاذ بول كراوس •

مذهب الحلاج :

لعل من أبرز مايصور لنا المذهب الصوفى للحلاج هو هذه النظريات التى نسجها ، وعبر عنها شعرا تارة ونثرا تارة

---

(١) الفهرست : ص ٢٦٩ •

أخرى حول المسائل الثلاث التالية : حلول الذات الالهية أو اللاهوت فى الذات البشرية أو الناسوت ؛ وقدم الحقيقة المحمدية أو النور المحمدى الذى فاض بكل أنواع الكمال العلمى والعملى ، وكان واسطة فى خلق العالم ؛ وتوحيد الأديان ، وأنها جميعا مستمدة من منبع الهى واحد ٠

فأما نظرية الحلاج فى الحلول فقد صورها الاصطخرى وهو أحد معاصريه المتأخرين بقوله : «الحسين بن المنصور المعروف بالحلاج من أهل البيضاء ؛ وكان رجلا حلاجا ينتحل النسك ؛ فمازال يرتقى به طبقا عن طبق حتى انتهى به الحال الى أن زعم أن من هذب فى الطاعة نفسه ، وأشغل بالأعمال الصالحة قلبه ، وصبر على مفارقة اللذات ، وملك نفسه فى منع الشهوات ــ ارتقى به الى مقام المقربين ، ثم لايزال يتنزل فى درج المصافاة حتى يصفو عن البشرية طبعه ؛ فاذا لم يبق فيه من البشرية نصيب حل فيهروح الله الذى كان منه عيسى ابن مريم ، فيصير مطاعا فلا يريد شيئا الا كان من كل ماينفذ فيه أمر الله ، وأن جميع فعله حينئذ فعل الله ، وجميع أمره أمر الله» ٠ وهذا يعنى أن الحلاج اعتنق عقيدة حلول الله فى الانسان ، واستحالة الارادة الانسانية الى ارادة الهية بحيث يصبح كل مايصدر عن الانسان من فعل فعلا لله ٠ وعقيدة الحلول هذه هى احدى العقائد الرئيسية عند غلاة الشيعة ٠ وقد اتخذ منها الحلاج أساسا بنى عليه مذهبه فى حلول اللاهوت فى الناسوت ، أو حلول المحبوب فى المحب ، أو حلول الرب فى العبد ، كما يدل على ذلك قوله :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ‏ ‏ ‏ نحن روحان حللنا بدنا
فاذا أبصرتنى أبصرته ‏ ‏ ‏ واذا أبصرته أبصرتنا

وقوله مخاطبا محبوبه وهو الله :

أنت بين الشغاف والقلب تجرى ... مثل جرى الدموع من أجفانى
وتحل الضمير جوف فؤادى ... كحلول الأرواح فى الأبدان

على أن الحلاج فى تعبيره عن هـذا الحلول ، كان مترددا بين اثبات الامتزاج بين روحـه وروح محبـوبه وهو الله من ناحية ، وبين نفى هذا الامتزاج من ناحية أخرى : فأما اثباته لهذا الامتزاج فيدل عليه قوله :

مزجت روحك فى روحى كما ... تمزج الخمرة بالمـاء الزلال
فـاذا مسـك شىء مسـنى ... فاذا أنت أنا فى كل حـال

فهو هنا يصور حلول روح محبوبه فى روحه فى صورة الامتزاج الذى يحصل بين الخمر والماء على وجه يصـيران معه شيئا واحدا ، كما يعبر تعبيرا صريحا عن أنه يستحيل وهذا المحبوب الى شىء واحد ، بحيث أن أحدهما اذا مسه شىء فقد مس الآخر . ولكنه ينفى هذا الامتزاج فى نصـوص أخرى منها قوله :

أنا عين الله فى الأشـياء فهل ... ظـاهر فى الكون الا عيننا
أنا سر الحـق ما الحـق أنا ... بل أنا حـق ففـرق بيننا

وقوله فى مخـاطبة ربه : « ... وكمـا أن ناسـوتيتى مستهلكة فى لاهوتيتك ، غـير ممـازجة لهـا ، فلاهـوتيتك مستولية على ناسوتيتى غير ممازجة لها (١) » ؛ وقوله أيضا : «من ظن أن الالهية تمتزج بالبشرية ، والبشرية بالالهية ، فقد كفر ، فان الله تعالى تفـرد بذاته وصـفاته عن ذوات الخلق

---

(١) Quatre Textes Relatifs à Hallaj ; P. 51.

وصفاتهم ، ولا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه» : فهو هنا حلولى ينظر الى اللاهوت والناسوت ، أو الرب والعبد ، أو المحبـوب والمحب ، على أنهمـا شـيئان متمايزان فى ذاتهما وحقيقتهما ، بقدر ماكان هناك حلوليا واتحاديا معا ، يرى أن الذات الالهية يمكن أن تحل فى الذات الانسانية على وجه تمتزج فيه الذاتان ، بحيث تصيران ذاتا واحدة • ومع ذلك فنحن نستطيع أن نوفق بين مايذهب اليه الحـلاج فى هاتين النـاحيتين اللتين تبـدوان لأول وهلة كأنهما متناقضـتان : فالحلاج حلولى ، وحلولى صريح فى أغلب نواحى مذهبه ، يرى أن اللاهوت يمكن أن يحل فى الناسوت اذا تهيأ لهـذا الأخير حظ من الفنـاء النفسى ، والصـفاء الروحى : فهنالك يحل الروح الالهى فى الروحى الانسانى على نحو ما يحل الروح الانسانى فى البدن الانسانى ، وهنالك أيضا يصدر الانسان فى أفعاله عن الارادة الالهية لا عن ارادته الانسانية ، دون أن يترتب على ذلك أن يكون الانسان عين الله ، أو أن يكون الله عين الانسان • ومعنى هـذا بعبارة أخـرى من عبارات الحلاج هو أن الانسان من حيث حقيقته الهى ، لاسيما أن الله خلق الانسان على صورته ، وأنه من أجل ذلك أمر الملائكة أن يسجدوا لآدم ، كمـا يدل على ذلك قـوله تعـالى : «واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ، فسجدوا الا ابليس أبى واستكبر ، وكان من الكافرين (١) » •

وأما نظـرية الحـلاج فى النـور المحمـدى أو الحقيقة المحمدية ، فقد أفرد لها قسما خاصا من كتابه (الطواسين) ، وهو ذلك القسم الذى جعل عنوانه (طاسين السراج) ، وأظهرنا

(١) سورة البقرة : آية ٣٤ •

من خلاله على أن لمحمد صلى الله عليه وسلم صورتين مختلفتين: صورته نورا آزليا قديما، كان قبل أن تكون الأكوان، ومنه استمد كل علم وعرفان، وصورته نبيا مرسلا، وكائنا محدثا، تعين وجوده في زمان ومكان محدودين، وهو هنا انما صدر في رسالته التي أداها، ودعوته التي دعا اليها، وكماله الذي تحقق به في العلم والعمل — عن ذلك النور الأزلي القديم الذي صدر عنه، واستمد منه غيره من الأنبياء السابقين، والأولياء اللاحقين • وقد وصف الحلاج ذلك النور المحمدي، وبين ماتنطوي عليه النعوت التي نعت بها سراجه الفياض من المعاني الروحية، فقال: «طس سراج من نور الغيب بدا وعاد، وجاوز السراج وساد، قمر تجلى من بين الأقمار، برجه في فلك الأسرار، سماه الحق «أميا» لجمع همته، و «حرميا» لعظم نعمته، و «مكيا» لتمكينه عند قربه» (١) وبين كيف استمدت أنوار النبوة من ذلك النور المحمدي الذي هو أقدم من كل هذه الأنوار، فقال: «أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر، وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم؛ همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنه كان قبل الأمم» (٢)؛ وأظهر كيف أن العلوم كلها قطرة من بحر علمه، فقال: «فوقه غمامة برقت، وتحته برقة لمعت وأشرقت، وأمطرت وأثمرت، العلوم كلها قطرة من بحره، الحكم كلها غرفة من نهره، الأزمان كلها ساعة من دهره» (٣)؛ وتحدث عن حقيقة محمد من حيث القرب من الله والاتصال به

(١) كتاب الطواسين: ص ٩

(٢) نفس المرجع: ص ١١ •

(٣) نفس المرجع أ ص ١٣ •

فأبان أنه الأول ، وعن مكانته فى النبوة ، فاظهر آنه الآخر ، وذلك فى قوله : «الحق به وبه الحقيقة ، هو الأول فى الوصلة، هو الآخر فى النبوة ، والباطن بالحقيقة ، والظاهر بالمعرفة»(١) : فكل أولئك نصوص صريحة الدلالة على نظرية الحلاج فى الحقيقة المحمدية ، وعلى أن هذه النظرية عند هذا الصوفى الجليل الشأن كانت تدور على طائفة من المعانى الرئيسية التى كان قوامها قدم النور المحمدى ، وسبقه فى الوجود على كل مافى الكون ، وفيض أنوار العلم والحكمة والنبوة من سراجه الوهاج ، سواء أكانت هذه النبوة نبوة محمد المبعوث نفسه ، أم نبوة غيره من الأنبياء السابقين عليه ٠

وقد لعبت هذه النظرية دورا هاما فى تاريخ التصوف التيوزوفى بعد الحلاج : فنحن نجدها فى صور مختلفة ، ومعبرا عنها بألفاظ وعبارات متنوعة ، عند كل من محيى الدين بن عربى ، وعمر بن الفارض ، وعند غيرهما من الصوفية الذين اصطبغ تصوفهم بصبغة فلسفية ٠

وأما نظرية الحلاج فى توحيد الأديان ، وأن هذه الأديان ان هى الا أسماء لحقيقة واحدة ، وفروع لأصل واحد ، فانها تتلخص فى أن الأديان كلها لله ، شغل بكل دين طائفة ، لا اختيارا منهم ، بل اختيارا عليهم ؛ وأن من لام أحدا ببطلان ماهو عليه ، فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه ، وهذا فى رأى الحلاج مذهب القدرية ، والقدرية عنده مجوس هذه الأمة ، وأن اليهودية والنصرانية والاسلام ، وغير ذلك من

---

(١) كتاب الطواسين : ص ١٣ ٠

الأديان ، انما هى ألقاب مختلفة وأسام متغايرة ، والمقصود منها لايتغير ولايختلف ٠ (١) وهـذا يعنى بعبارة أخرى أنه مادام الله هو الذى تجرى مشيئته على عباده بما يشاء ، ومادام هو الذى يقضى على هذا الانسان أو ذاك بأن يكون يهوديا أو نصرانيا أو مسلما ، فلا محل اذن لأى اختلاف بين الأديان من حيث الحقيقة ٠ أما ذلك الاختـلاف الواقع بين الأديان فانه ليس اختلافا فى الأصل والجوهر ، وانما هو اختلاف فى الاسم والمظهر ، والحق أن جميع الأديان أسماء متعددة لمسمى واحد، ومظاهر متغايرة لحقيقة واحدة ٠

وكما ظهرت نظرية الحـلاج فى الحقيقة المحمدية عنـد من جاء بعده من الصوفية ، فكذلك كان شأن نظريته فى وحدة الأديان : فقد أخذت صورا روحية رائعة ، واصطبغت بألوان فلسفية زاهية عند كل من : محيى الدين بن عربى ، وعمر ابن الفارض ، وجلال الدين الرومى ، وعبد الكريم الجيلى ، وكثير غيرهم من كتـاب الصـوفية وشـعرائهم الذين كان لمؤلفاتهم وأشعارهم أعمق الآثار، وأطيب الثمرات فى تاريخ الحياة الروحية الاسلامية ٠

---

(١) Recueil de Textes inédits :p. 58-59.



التصوف طريق للمعرفة والسعادة

٧ ـ التصوف طريق للمعرفة والسعادة

تبينا فى الفقرة السابقة · كيف اختلف علم الصوفية عن علم الفقهاء ، وكيف كان الفقهاء خصوما للصوفية · وها نحن أولاء ننتقل فى تاريخ التصوف الاسلامى الى مرحلة لم يكن فيها هذا العلم مخالفا لعلم الفقه فحسب ، بل هو مخالف أيضا لعلم الكلام ، سواء من حيث المنهج أو الغاية : فبقدر ماكانت تتسع أنظار الباحثين فى الأصول والمسائل الدينية بحثا عقليا يستند الى الدليل والبرهان ، كانت أذواق الصوفية الباحثين فى حركات القلوب ، والآخذين بتصفية النفوس ، تدق وتنضبط ، وتتضح معالمها ، وتتبين مسالكها ، وتتعين غايتها القصوى التى لم تصبح عبادة الله خوفا من ناره وطمعا فى جنته ، أو حب الله ابتغاء لوجهه الكريم ، كما كان ذلك شأنها عند زهاد القرنين الأولين للهجرة ، ولا تصفحا لبواطن القلوب ، والتماسا لآثار العبادة فى الأرواح ، كما كان ذلك هو الشأن فى القرنين الثالث والرابع للهجرة ، وانما أصبحت تلك الغاية شيئا آخر وراء هذا كله وأسمى منه ، أصبحت معرفة ذوقية للذات الالهية ، واقرارا من جانب

القلب بتوحيد هذه الذات ، وتحققا بالسعادة من طريق الايمان القلبى والمعرفة الذوقية • وهذا يعنى بعبارة آخرى أن التصوف الذى كان فى القرنين الأولين طريقا من طرق العبادة يتسمى باسم الزهد أو الفقر أو النسك ، وكان فى القرنين الثالث والرابع علما للباطن يتناول الأحكام الشرعية فى العبادات من ناحية آثارها فى قلوب المتعبدين ، ويختلف من هذه الناحية عن علم الظاهر الذى كان الفقهاء يقفون فيه عند ظواهر العبادات ورسومها ــ قد أصبح فى القرن الخامس للهجرة طريقا ذوقيا ، ومنهجا روحيا ، يوصل الى المعرفة ، ويستعان به على تحقيق السعادة ، الأمر الذى ترتب عليه أن أصبح التصوف هنا مخالفا لعلم الكلام ، بعد أن كان هناك مخالفا لعلم الفقه •

التصوف فى القرن الخامس : الغزالى وحياته الروحية :

وتاريخ التصوف الاسلامى فى القرن الخامس حافل بالكثير من الشخصيات والمذاهب الصوفية التى ظهرت فيه ؛ ولكننا لن نعرض هنا الا لأبى حامدالغزالى (٤٥٠ ــ ٥٠٥ هـ) ومذهبه من بين هذه الشخصيات والمذاهب : اذ ليس من شك فى أن شخصيته كانت من الجلال والقوة ، ومذهبه كان من العمق والدقة ، بحيث استوعبا عصره الذى عاش فيه ، وسيطرا على قلوب معاصريه ، وأثرا فيمن جاء بعده من آهل السنة ، حتى أصبح للتصوف خطره العظيم فى الحياة الروحية الاسلامية ، بعد أن كان الكثيرون قد آخذوا آنفسهم بالازورار عنه ، والنفور من آهله ، وتوجيه المطاعن اليه ، والقاء

الشبهات على تعاليمه : فقد كان ينظر الى التصوف وقتئذ على أنه زندقة ، وخروج على تعاليم الكتاب والسنة • ولم تكن هذه النظرة ناشئة عما كان يدعو اليه الصوفية من بعض التعاليم المنطوية على التحرر من التقاليد ، واسقاط التكاليف فحسب ، وانما هى ناشئة أيضا عما كان هنالك من امتزاج بين بعض التعاليم والمذاهب الصوفية وبين بعض العقائد الشيعية والاسماعيلية الباطنية • وظل التصوف زمانا منظورا اليه هذه النظرة ، حتى كان الغزالى ، فاذا هو يدعو الناس الى الرجوع الى دينهم الصحيح ، ويرغبهم فى التصوف، ويبين لهم أن هذا هو الطريق الحق الموصل الى معرفة الحق • ولقد أعان الغزالى على أداء رسالته هذه ، ماكان يمتاز به من حرارة الايمان ، وبلاغة البيان ، وبراعة الأسلوب ، وقوة الحجة •

نشأ الغزالى طموحا الى العلم ، فدرس التصوف وعكف على طريقه بعد أن استوعب مذاهب المتكلمين والفلاسفة • وبعد أن اشتغل بالتدريس فى المدرسة النظامية ، أحس فى أعماق نفسه أزمة روحية ، وأخذ نفسه بالانصراف عن الحياة الدنيا وشواغلها ، والعكوف على الخلوة والتعبد ، حتى أن دروسه التى عاود القاءها بعد هذه الخلوة ، كانت مشبعة بروح التصوف • ومن هنا انصرف الغزالى عن المذاهب الكلامية والفلسفية ، وأقبل على طريق الصوفية فحذقه علما ، وتحقق به عملا • واستطاع الغزالى بما كان له من المهارة الفائقة ، والفطرة الصافية الصادقة ، والبصيرة المتألقة المشرقة ، أن يدخل كثيرا من تعاليم الصوفية وأذواقهم الى علم التوحيد السنى ، وأن يؤلف بين هذا العلم وتلك الأذواق والتعاليم •

ولم يكن الغزالى يقف فى حياته الروحية عند الحد الذى يجعل من التصوف مجرد طريقة فى العبادة والخلوة والتقرب من الله ، والخضوع لأحكام الرياضة والمجاهدة فحسب ؛ وانما هو يقبل هذا كله ، ويعمل به ، ويخضع نفسه له ، ويدعو غيره اليه ؛ ثم هو يزيد على هذا كله شيئا آخر : ذلك أنه جعل من التصوف علما الى جانب ما فيه من العمل ؛ وجعل منه بنوع خاص طريقا الى المعرفة اليقينية ، وسبيلا الى السعادة الحقيقية • وقد تلقى أهل السنة من المسلمين هذا التصوف بالقبول الحسن ، وأحلوه محلا رفيعا ابان القرنين الخامس والسادس للهجرة •

الغزالى بين علم الكلام والفلسفة والتصوف :

كان المتكلمون الى عهد الغزالى يستقون من كتب الفلاسفة أكثر الأدلة التى كانوا يصطنعونها فى تأييد مذاهبهم ، أو فى تفنيد مذاهب خصومهم ؛ سواء أكان هؤلاء الخصوم من المتكلمين أنفسهم أم من الفلاسفة • وقد نظر الغزالى فيما كان للمتكلمين من طعن فى الفلسفة ، ورد على الفلاسفة ، ودحض لمذاهبهم ، فألفى هذا كله ناقصا ، ووجد أن واحدا من هؤلاء المتكلمين لم يتجاوز الحط من فيلسوف بعينه ، أو التجريح لمذهب بعينه ويدل على ذلك قوله : «ان الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم للوقوف على منتهى علومهم ، ولم يكن ماجاء فى كتب المتكلمين الا كلمات معقدة مبددة ، ظاهرة التناقض والفساد ، لايظن الاغترار بها بعاقل عامى ، فضلا عمن يدعى دقائق العلوم ، فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى فى عماية ، فشمرت عن ساق

فى تحصيل ذلك العلم من الكتب ، بمجــرد المطــالعة من غير استعانة بأستاذ» (١) . ومن هنا حصل الغــزالى علم الكلام وعقله ، وطالع كتب المحققين من أهله ، وصنف فيه ما أراد أن يصنف ، ولكنه مالبث أن وجده علما وافيا بمقصوده ، غير واف بمقصوده هو ، وأنه لم يكن فى حقه كافيا ، ولا لدائه الذى كان يشكوه شافيا (٢) .

وبعد ان فرغ الغزالى من دراسة علم الكلام ، واستيعاب مذاهب المتكلمين ، أخذ يدرس الفلسفة ، وعكف على الالمام بجملة مذاهبها ، ولعله بلغ من ذلك مبلغا كبيرا : ذلك بأنه كان يعلم أنه لايقف على فساد نوع من العلوم ، من لايقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوى أعلم أهل ذلك العلم ، ثم يزيد عليه ويجــاوز درجتــه ، فيطلع على ما لم يطلع عليه صــاحب العــلم من غــور وغائلة ، واذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقا(٣) . وهنا يحدثنا الغزالى عن دراسته للفلسفة ، وأنهــا لم توفق الى تحقيق ماكان يصــبو اليه من كشف للحقيقة ، ومعــرفة لليقين ، على وجــه لا شــبهة فيه ولا غبار عليه ، وذلك لما وقف عليه فيها من خداع وتلبيس ، وتحقيق وتخييل ، وما يلزم أصحابها على كثرة أصنافهم من وصمة الكفر والالحاد ، وان كان بين بعضهم والبعض الآخر تفاوت عظيم فى البعد عن الحق والقرب منه (٤) .

على أن الغزالى لم يكن يرمى من وراء نقده للفلســفة ،

---

(١) المنقذ من الضلال (طبعة دمشق سنة ١٣٥٣) : ص ٨٢ – ٨٣ .
(٢) نفس المرجع : ص ٧٨ – ٨٠ .
(٣) المنقذ من الضلال : ص ٨٢ .
(٤) نفس المرجع : ٨٣ .

وتجريحه لمذاهبها ، مجرد هذا التجريح أو ذلك النقد ، وانما هو يرمى الى اثبات عجز العقل الذى يصطنعه الفلاسفة فى حججهم وأدلتهم عن كشف الحقيقة اليقينية من ناحية ، وتقرير أن هناك طريقا آخر غير طريق العقل أقدر منه على تبديد ظلمة الشك بنور اليقين ، وهو طريق الصوفية ، الذى يعتمدون فيه على القلب ، ويدركون فيه الحقائق الالهية بالذوق والكشف بعد أخذ النفس بالطاعة والاخلاص ، وتصفيتها من شوائب الحس وآدران المادة بالرياضات والمجاهدات : فهو هنا قد نفى عن العقل القدرة على معرفة الحقيقة ، ثم أثبت هذه القدرة للقلب الذى كان عنده مستطيعا لها ، قادرا على تحصيل السعادة منها ، بقدر ماكان العقل قاصرا عن ادراكها ، عاجزا عن تذوقها على الوجه الذى تتحقق معه السعادة القصوى ، والبهجة العظمى ٠

أما كيف وفق الغزالى فى حركته هذه ، وفى دعوته التى تسامى فيها بالتصوف الى نظرية فى المعرفة وطريق الى السعادة ، يقبل عليهما أهل السنة منذ عهد الغزالى ، فذلك ماسنبينه من خلال تصنيفه للعلوم ، وذكره أصناف الطالبين لها ، وذلك فيما يلى :

الغزالى وتصنيف العلوم وأصناف الطالبين :

عرض الغزالى فى أكثر من كتاب من كتبه لتصنيف العلوم ، وأصناف الطالبين لكل علم منها ، وما عسى أن يكون بينها من علوم استدلالية كسبية ، وعلوم الهامية وهبية ٠ ولكننا لن نقف هنا الا عندما ذكره فى هذا الصدد فى كتابه (المنقذ من الضلال) ، وهو الكتاب الذى يصور حياة مؤلفه

الروحية أصدق تصوير ، ويعبر عما اختلج فى نفس صاحبه من خلجات ، وما أشرقت به من لمعات ، أدق تعبير · فأصناف العلوم وطلابها تتلخص عنده فى أربعة : المتكلمون ، والفلاسفة ، والباطنية ، والصوفية ·

فأما المتكلمون ، وان كانت غاية علمهم هى حفظ العقيدة من تشويش أهل البدع ، الا أن أدلتهم كانت فى نظر الغزالى ضعيفة ، كما أن آراءهم كانت عرضة لأن يعتورها الشك · وأما الفلاسفة فان الغزالى **لايجحد ما لفلسفتهم من فضل** فى تثقيف العقول ، لاسيما القسمان الرياضى والطبيعى منها ، ولكنه أنكر من الطبيعيات ما فيها من مسائل مخالفة للدين ، كما نظر الى مذهب أرسطو فى الالهيات الذى نقله الفارابى وابن سينا على أنه عدو الاسلام : فالدهريون الذين جحدوا الصانع ، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا ، والطبيعيون الذين استدلوا من عجائب الصنع والحكمة على وجود قادر حكيم ، ولكنهم ذهبوا الى أن النفس تموت ولا تعود ، والى انكار الآخرة والثواب والعقاب ، والالهيون الذين قالوا بقدم العالم ، وبأن الله لايعلم الا الكليات فلا يعنى بالجزئيات ، وأن الأجساد لاتبعث وانما الأرواح وحدها هى التى لايجوز عليها الفناء ، كل أولئك طوائف من الفلاسفة ، وكلهم فى رأى الغزالى كفرة أو زنادقة · وأما الباطنية وهم الذين يزعمون أنهم أصحاب التعليم المخصوصون بالاقتباس من الامام المعصوم وهو المعلم عندهم ، فقد انتقد الغزالى طريقتهم ، وبين أوجه الفساد فيها ، ووضع كتبا عدة فى الرد عليهم مثل كتاب (المستظهرى) وكتاب (القسطاس المستقيم) ، وكتاب (حجة الحق) ، ولهذا لم يذكر شيئا له خطر عن طريقة هذه

الطائفة ، ولا فى تجريح مذهبهم فى كتابه (المنقذ من الضلال) • ومهما يكن من شيء فقد كان الباطنية ، كما كان الفلاسفة والمتكلمون عند الغزالى أصنافا للطالبين الذين لايستطيعون الوصول الى الحق خالصا من كل شبهة ، مبرءا عن كل شائبة •

يبقى بعد هؤلاء ، الصوفية وهم الذين أحس الغزالى فى أعماق نفسه ميلا عظيما الى طريقهم ، واقبالا قويا على مذهبهم الذى يعد نفسه مدينا له بأعز مالديه ، وأشرف ماوصل اليه ، ألا وهو تمكين العقيدة فى قلبه ، ومعرفة الحقيقة بذوقه الروحى ، وعلمه اللدنى • ومن هنا نرى الغزالى يفيض فى (المنقذ من الضلال) فى وصف طريق الصوفية ، وما عن له من اقبال عليه ، وانصراف عن غيره من طرق العلم : فهو يحدثنا بأنه بعد أن فرغ من علوم المتكلمين والفلاسفة والباطنية ، ووقف على مافى بعضها من ضعف ، وما فى بعضها الآخر من عجز أو كفر ، أقبل بهمته على طريق الصوفية ، فاذا هو يعلم أن ذلك الطريق انما يتم بالعلم والعمل ، وأن حاصل عملهم قطع عقبات النفس ، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها الى تخلية القلب عن غير الله تعالى ، وتحليته بذكر الله (١) • ومافتىء يعكف على قراءة كتبهم ، مثل (قوت القلوب) لأبى طالب المكى، وكتب الحارث المحاسبى ، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلى وأبى يزيد البسطامى ، حتى وقف على كنه مقاصدهم العلمية ، وعرف أن طريق العلم عندهم ليس التعلم ، بل

---

(١) المنقذ من الضلال : ص ١٢١ •

الذوق والحال وتبدل الصفات (١) . ناهيك بما ظهر له من أنه لا مطمع له فى سعادة الآخرة الا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافى عن دار الغرور ، والانابة الى دار الخلود ، والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى (٢) .

ومن هنا ينتهى الغزالى الى أن سيرة الصوفية هى أحسن السير ، وطريقتهم هى أصوب الطرق ، وأخلاقهم هى أزكى الأخلاق ؛ اذ جميع حركاتهم وسكناتهم فى ظاهرهم وباطنهم ، مقتبسة من نور مشكاة النبوة الذى ليس وراءه على وجه الأرض نور يستضاء به (٣) .

المعرفة عند الغزالى :

كان نقد الغزالى لمذاهب المتكلمين والفلاسفة والباطنية، واظهاره أوجه النقص أو الفساد والكفر فى طريقة كل فريق فى المعرفة ، واكباره من شأن طريق الصوفية من الناحيتين العلمية والعملية ــ سبيل هذا الصوفى العظيم الى وضع نظريته فى المعرفة التى تتصل بها اتصالا وثيقا نظرية أخرى فى السعادة : فالمعرفة على مايحدثنا به فى كتابه (احياء علوم الدين) هى معرفة الحضرة الربوبية المحيطة بكل الموجودات ؛ اذ ليس فى الوجود شىء سوى الله تعالى وأفعاله ، والكون كله من أفعاله ، ومن يتجلى للقلب من المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه ، وصفاته الباقيات ، وأفعاله وحكمته فى خلق الدنيا

---

(١) نفس المرجع : ص ١٢١ ــ ١٢٣ .

(٢) نفس المرجع : ص ١٢٥ .

(٣) نفس المرجع : ص ١٣١ .

والآخرة ، هو الجنة بعينها عند قوم ، وسبب استحقاق الجنة عند أهل الحق • وعلى قدر ماتتسع معرفة الانسان بذلك كله ، تكون سعة نصيبه من الجنة •

وأفراد الانسان ليسوا عند الغزالى سواء فيما ينبغى أن يحصلوه من العلم ، ولا فيما ينبغى آن يسلكوه من طريق فى تحصيل ذلك العلم : فهناك انسان عامى لم يخلص بعد من قيود الحس ، وهذا يجب عليه آن يكتفى بالقرآن والحديث ، وألا يتجاوز نصوص الكتاب الى الفلسفة ، لأن النظر العقلى فى أمور الدين هو ــ على حد تعبير الغزالى ــ بحر عظيم ينبغى ألا ينزله العامى • وواجب العامى التمسك بظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل ، لأن تأويل العامى يشبه خوض البحر ، وعلى من لا يحسن السباحة ألا يقترب من مزالق الشطوط • ولكنه قد يقع فى الشكوك • وهناك انسان ثالث لايقف عند ظاهر النصوص ، ولا يقنعه النظر العقلى والاستدلال المنطقى، وانما هو يتجاوزهما الى نوع آخر من العلم قذفه الله فى القلب ، وفيه يشهد الحق بنور اليقين ، ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات الغزالى نفسه أن للايمان آو اليقين ثلاث مراتب هى :

١ ــ ايمان العوام المستند الى الخبر ، وهؤلاء العوام يصدقون ما يخبرهم به آهل الثقة ، كآن يقال لهم : ان فلانا فى الدار فيؤمنون بما يسمعون •

٢ ــ ايمان العلماء الذى يصلون اليه عن طريق الاستنباط ، كآن يسمعوا فلانا يتكلم ، فيستنبطون آنه فى الدار •

٣ ـ ايمان العارفين ويقينهم الذى يشـهدون فيه الحق دون حجـاب ، ومثلهـم فى ذلك كمثل من دخلوا الدار وفيها رجل ، فرآوه بأعينهم • والعارفون الواصلون الى هذه المرتبة من الايمان واليقين هم أحباب الله الذين يتلقون علما لدنيا ، لا يستطيع العلماء المعتمدون على الاستنباط العقلى أن يصلوا اليـه ، أو يطلعوا عليه • وسبيلهم فى التحقق بهذا اليقين هو التجافى عن دار الغرور ، والانابة الى دار الخلود ، والاقبـال على الله بكنه الهمة ، أى سلوك طريق الصوفية واخضاع النفس لأحكامه فى الرياضة والمجـاهدة : فهنالك فى نهـاية هـذا السلوك يزول عن عين القلب كل حجـاب ، ويفتح من دون البصيرة كل باب ، وهنالك يشهد العبد الرب شهودا عينيا ، ويحيط بذاته احاطة كاملة تتدرج فيها معرفته بكل الحقائق معرفة يقينية لا يأتيها الشك من بين يديهـا ولا من خلفها • وقد بلغ الغزالى نفسـه هـذه المرتبة السامية ، وتحقق فيها بأمتع المشاهدات ، وأروع النفحات •

وجملة القول أن المعرفة اليقينية عنـد الغـزالى ليست معرفة العوام ، ولا معرفة المتكلمين والفلاسـفة ، وانما هى معرفة الصـوفية التى تبنى على أسـاس من الذوق الروحى والكشف الالهى • وهذه المعرفة تقع فى قلوب خواص الأولياء بلا واسطة من حضرة الحق ، مثلها فى هـذا كمثل علم النبوة الذى أشار اليه تعالى فى قوله : «وآتيناه من لدنا علما» ، غير أنها تختلف عن هـذا العلم فى أنها الهـام ونفث فى الروع لايدرى العبد كيف حصل له ، ولا من أين جاء اليه ، فى حين أن معرفة الأنبياء وحى يحصل للنبى عن طريق الملك ، ومع

ذلك فان كلا من النبى والولى موقن بأن العلم فى الحالين انما يأتى من الله ·

السعادة عند الغزالى :

وكما يرتب على كل نوع من المعرفة نوع من اللذة والسعادة ، فقد رتب الغزالى على نظريته فى المعرفة نظرية فى السعادة ، انتهى فيها الى أن لذة الانسان وسعادته انما تكونان فى معرفة الله ، أكثر وأمتع مما تكونان فى معرفة أى شىء آخر · وهو يدلل على نظريته هذه بضرب من التحليل النفسى والترتيب المنطقى ، فيرى أن سعادة كل شىء هى لذته وراحته ، وأن لذة كل شىء تكون بمقتضى طبعه ، وطبع كل شىء هو ماخلق له : فلذة العين فى مشاهدة الصور الحسنة ، ولذة الأذن فى سماع الأصوات الرخيمة · وكذلك سائر الجوارح ، لكل منها لذة يحدثها فى نفس المدرك مايمتاز به الشىء المدرك من صفة محببة · أما القلب وهو طريق المعرفة اليقينية ، فان لذته تحصل من معرفته لله ، وهى المعرفة التى خلق القلب لها ، واختص بها من دون الجوارح · وليس من شك فى أن اللذة الحاصلة من معرفة الله أعظم من اللذة الحاصلة من معرفة أى شىء آخر ، اذ كلما كان موضوع المعرفة أجل وأشرف ، كانت المعرفة نفسها أدق وألطف ، وكانت اللذة الحاصلة منها أقوى وأروع · واذا كان الانسان يستشعر لذة من معرفة الوزير ، ويستشعر لذة أكبر اذا أتيحت له معرفة الملك ، فكيف باللذة التى يستشعرها اذا تهيأ له الاتصال بالملك الأعظم فعرفه ، وأنس به ، ودنا منه ! الحق أنها لذة لاتعدلها لذة أخرى ، لأن الله هو أشرف ما فى الوجود ، وليس فى

الوجود ما هو أشرف منه ، بل كل موجود يعظم به ، ويستمد شرفه منه · واذا كان ذلك كذلك ، فقد بان اذن أن ليس ثمة معرفة أعز من معرفة الله ، ولا لذة أعظم من لذة معرفته ، ولا منظر أجمل من منظر حضرته ، وبان معه أيضا ان ذلك راجع الى أن لذات شهوات الدنيا متعلقة بالنفس فى اتصالها بالبدن وتدبيرها له ، وأن هذه اللذات تبطل بالموت ، فى حين أن لذة معرفة الربوبية لأنها متعلقة بالقلب ، والقلب لايهلك بالموت ، فهى من هذه الناحية أدوم وأبقى من غيرها ، ولاتبطل بالموت ، بل انها فى الموت تكون أشد وأقوى ، اذ ان ماينكشف للقلب من الأنوار فى الموت أكثر سناء ، وأوفر بهاء ، لأنه عندئذ يكون قد خرج من الظلمات الى النور (١) ·

على أن الغزالى لايرى أن عين القلب تستطيع معرفة الله ومشاهدة جمال حضرته فى الموت فقط ، أو فيما يشبه الموت فى حال النوم ، وانما هو يرى أنها تنفتح كذلك فى حال اليقظة، وذلك عند من أخلص الجهاد والرياضة ، وتخلص من الشهوة والغضب وسائر الأخلاق المذمومة : فاذا خلا العبد الى نفسه ، وعطل طريق الحواس ، وفتح عين باطنه وسمعه ، ودأب على ذكر الله بقلبه لا بلسانه ، حتى يصبح ولا خبر له من نفسه ولا من العالم ، ولا شىء يملك عليه باطنه غير مشاهدة الذات الالهية ، فهنالك تنفتح عين القلب ، ويصبح الانسان قادرا على أن يبصر فى اليقظة مايبصره فى النوم ، وهنالك يشاهد الحقائق العليا ، والمناظر الجميلة الجليلة التى لايمكن شرحها ووصفها ، وينكشف له ملكوت السموات والأرض ، اذ ان حجاب القلب عن مطالعة ذلك العالم راجع

---

(١) كيمياء السعادة (طبعة مصر سنة ١٣٤٣ هـ) : ص ١٨ ـ ١٩ ·

الى أنه لم يكن قد فرغ بعد من شـغل الحـواس ، والاشتغال بالعالم المادى ، والاقبال على مافيه من لذات حسية لاتلبث أن تعرض له حتى تزول ، وكثيرا ماتعقب له آلاما (١) ٠

هذه خلاصة نظرية الغزالى فى السعادة التى ترتبت على المعرفة ، كما يصورها فى رسالته الصغيرة الجليلة معا (كيمياء السعادة) ، وهى هذه الرسالة التى نتبين منها أن الغزالى اتخذ من عنوانها تعبيرا صادقا عن كيمياء السعادة الباطنية التى تقابل الكيمياء الظاهرية : اذ كما توجد الكيمياء الظاهرية فى خزائن الملوك لا فى خزائن العوام ، فكذلك كيمياء السعادة لاتكون الا فى خزائن الله سبحانه وتعالى ، ولا تلتمس الا فى حضرة النبوة ، وكل من طلبها من غير هذه السبيل فقد أخطأ الطريق ٠ ومن هنا كان لابد لمن يريد أن يظفر بهذه السعادة أن يتعـرى من كل صـفات النقص ، ويتزيى بكل صـفات الكمال (٢) ٠

وهكذا نتبين كيف تسامى الغزالى بالتصوف الى أن جعل منه نظرية ذوقية فى المعـرفة ، وطريقة روحيـة تؤدى الى السـعادة ، وكيف كانت هـذه الطـريقة وتلك النظرية على ما بينه الغزالى فى (المنقذ من الضلال) ، و (كيمياء السعادة)، و (الرسالة اللدنية) ، و (احياء علوم الدين) ، وفى غير هذا

---

(١) كيمياء السعادة : ص ١٥ ٠
(٢) نفس المرجع : ص ٣ ـ ٤ ٠

كله من كتبه الكثيرة ــ سبيلا الى الاستعاضة عن العقل وأدلته التى يصطنعها المتكلمون والفلاسـفة ، بالذوق الذى يركن اليه الصوفية ، ويتخذون منه أداة صالحة تعين على تحقيق المثل الأعلى فى المعرفة اليقينية الصادقة ، والسعادة الروحية الرائعة ٠

٨

بين التصوف والفلسفة الإلٓهية

٨ ـ بين التصوف والفلسفة الالهية

وقف الغزالى الصوفى فى القرن الخامس ذلك الموقف الذى رأيناه فيه يضعف أدلة المتكلمين العقلية ومذاهب الفلاسفة النظرية ، ويبين من خلاله أن العقل عاجز عن ادراك الحقيقة ، وأن الذوق وحده هو الذى يستطيع ذلك الادراك • ولكن القرن السادس لم يكد يظل الناس ، حتى كانت قد ظهرت طائفة من غلاة الصوفية الذين وان لم يعدلوا عن الذوق والوجد الى العقل والنظر ، الا أنهم خلطوا مسائل الكلام والفلسفة الالهية بعلمهم الذوقى وفنهم الروحى ، فتكلموا فى النبوات والشرائع ، وحقائق الموجودات العلوية والسفلية ، وتركيبها وصدورها عن موجدها ، وتحدثوا عن الاتحاد بين الرب والعبد ، وحلول الحق فى الخلق ، وعن التجلى ووحدة الوجود ووحدة الشهود ، وغير ذلك من المسائل العديدة التى تناولوها فى مؤلفاتهم ، وعبروا عن مذاهبهم فيها شعرا تارة ، ونثرا تارة أخرى • ويرجع هذا الامتزاج بين التصوف من ناحية ومسائل الكلام والفلسفة من ناحية أخرى ، الى ماكان قد شاع فى ذلك الحين من مذاهب المتكلمين والفلاسفة

فى الصانع ، وصدور الموجودات عنه ، وما الى ذلك من عوالم الأرواح وشئون الآخرة ، فكان طبيعيا اذن آن يتطور موضوع التصوف ، وآن يتفرع على هذا الموضوع من المسائل • ويدور حوله من المذاهب ما يلائم طبيعة العناصر التى آثبتت فيه ، واختلطت به • هنالك آخذ الصوفية يتكلمون فى هذه المسائل الكلامية والفلسفية ، ولكن على منهجهم الذوقى الذى آخص خصائصه آنه لايستند الى نص ، ولايعتمد على نظر ، وهنالك استحال هذا التباعد الذى كان بين التصوف والفلسفة فى القرن الخامس الى نوع من التقارب بينهما فى القرنين السادس والسابع ، وكانت آيات هذا التقارب ما يظهرنا عليه السهروردى المقتول فى حكمته الاشراقية ، وابن عربى فى وحدته الوجودية ، وابن الفارض فى حبه الالهى ووحدته الشهودية ، وكثير غيرهم من صوفية ذينك القرنين ، من انطواء مذاهبهم على كثير من العناصر والمنازع الفلسفية •

خصائص التصوف وموضوعاته فى القرنين السادس والسابع:

لعل آهم ما يلاحظ على التصوف فى القرنين السادس والسابع للهجرة ، آن عناية قوم من الصوفية قد انصرفت حينئذ الى كشف حجاب الحس ، ولما وراءه من المدارك والمعارف ، وآن طرقهم فى الرياضة والمجاهدة ، واماتة القوى الحسية ، وتغذية الروح العاقل بالعبادات والذكر ، قد اختلفت ، وآنهم كانوا يقولون : ان آهل المجاهدات يدركون كثيرا من الواقعات قبل وقوعها ، فيتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم فى الموجودات السفلية ، بحيث تصير طوع ارادتهم • ولقد كان الصوفية فى ذلك وفى غيره متاثرين بمذاهب

الاسماعيلية ، فاختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم ، وظهر في كلام الصوفية القول بالقطب الذى يدل عنـدهم اما على الحقيقة المحمدية التى كانت قبل أن يكون الخلق (١) ، واما على الانسان الكامل الذى تحقق من كمال العلم والعمل بحظ جعله أهلا لأن يكون فى أعلى مراتب الصوفية وهى مرتبة رأس العارفين : فالقطب من هذه الناحية لايدانيه أحـد فى مقامه من المعرفة ، حتى يقبضه الله الى جواره ، فيورث مقامه لأحد غيره من أهل العرفان ، وهذا ما تقول به الرافضة • وقال الصوفية بترتيب الأبدال بعد هذا القطب ، ومثلهم فى هذا كمثل الشيعة ؛ اذ قالوا بترتيب النقباء بعد الامام • وقال الصوفية بغير هذا وذاك مما أشـار اليه ابن خلدون ، وبين ما يقابله من مذاهب الشـيعة والرافضـة (٢) • ومن هنـا انتدب كثير من الفقهاء وأهل الفتيا للرد على هؤلاء المتأخرين من الصوفية فى هذه المقالات وأمثالها ، وشملوا بالنكير سائر ما وقع لهم فى طريقتهم (٣) •

وكما قال قوم من الصوفية بالكشف والتجلى ، فقد قال آخرون بالوحدة المطلقة ، وقال فريق ثالث بالحلول والاتحاد، وجاء كلام فريق رابع مزيجا من هذا كله ، ومن عناصر أخرى استمدت من عقائد الشيعة والاسماعيلية الباطنية ، وغير ذلك من العناصر الدينية والفلسفية المختلفة التى عرفت فى ذلك الوقت •

فاذا أردنا أن نستخلص موضوعات التصوف التى كانت

---

(١) انظر ص ١١٦ ـ ١١٨ من هذا الكتاب •
(٢) مقدمة ابن خلدون : ص ٣٣١ ـ ٣٣٢ •
(٣) نفس المرجع : ص ٣٣٢ •

تدور عليها مذاهب الصوفية فى القرنين السادس والسابع ، رأينا أن هذه الموضوعات يمكن أن تجمل على الوجه التالى :

١ ـ المجاهدات وما يحصل من الأذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصل تلك الأذواق التى تصير مقاما يترقى منه الى غيره • وبيان ذلك أن المريد لابد له فى مجاهدته وعبادته من أن ينشأ له عن كل مجاهدة حال هو ثمرة لتلك المجاهدة • والأحوال التى تعرض لنفس المريد اما أن تكون نوعا من العبادة يرسخ ، ويصير مقاما للمريد ، واما الا تكون نوعا من العبادة ، بل صفة حاصلة للنفس كالحزن والسرور، وكالقبض والبسط ، وكالهيبة والأنس • ومايزال المريد يترقى من مقام الى مقام ، حتى ينتهى الى مقام التوحيد والعرفان الذى لايصل اليه الا أهل الذوق والعيان •

٢ ـ الكشف ، ومدار الكلام فيه على الحقيقة المدركة من عالم الغيب ، كالصفات الربانية ، والعرش والكرسى ، والملائكة والوحى والنبوة والروح ، وحقائق كل موجود غائب أو شاهد ، وترتيب الأكوان فى صدورها عن موجدها وتكونها • وهذا الكشف يحصل للسالكين ، نتيجة لما يأخذون به أنفسهم من مجاهدة وخلوة وذكر • فهنالك ينكشف لهم حجاب الحس ، ويطلعون على عوالم من أمر الله اطلاعا لايستطيعه من لايزال مقيدا بقيود الحس • ويرجع هذا الكشف الى أن العبد اذا انصرف عن الحس الظاهر الى الحس الباطن ظهرت روحه على نفسه المتلبسة ببدنه ، وتلقى حينئذ المواهب الربانية ، والعلوم اللدنية •

٣ ـ التصرفات فى العالم والأكوان بأنواع الكرامات •

ومصدر هذه الكرامات هو مايحصــل للصــوفى المتحقق وقد انكشف حجاب حسه ، وغلب سلطان روحه ، وقربت ذاته فى تحقق حقيقتها من الأفق الأعلى : هنالك يستطيع من وصل الى هذه الدرجة من الكشف أن يدرك من حقائق الوجود ، وأن يعرف كثيرا من الواقعات قبل حصولها ، وأن يتصرف بهمته وقوى نفسه فى الموجودات السفلية ، بحيث تصير طوع ارادته على وجه لايستطيع أن يدركه أو يعرفه أو يتصرف فيه غيره ممن لم يتحقق بمثل ماتحقق به هو من كشف حجاب الحس .

٤ ــ الشطحات ، وهى ألفاظ وعبارات موهمة الظاهر ، صدرت عن كثير من أئمة الصــوفية . وهى لما يستشكل من ظواهرها قد جعلت الناس فيها بين منكر ومحسن ومتأول . ومن هذا القبيل ما أثبتناه عند الكلام على أبى يزيد البسطامى فى قوله : «سبحانى ما أعظم شانى» ، والحلاج فى قوله : «أنا الحق» (١) .

والصوفية فيما تكلموا فيه من هــذه الموضوعات ، قد اصطنعوا منهجا ذوقيا ، وأسلوبا رمزيا ، يقصر عن تذوقهما وادراك ماينطويان عليه من لم يشــاركهم فى طريقهم : ذلك بأن البرهان والدليل لاينفعان فى هذه الطريق ، لاسيما أن مايعرض لأصحابها فيها انما هو من قبيل الوجدانيات التى لاتخضع للعقل من ناحية ، والتى يعبر أصحابها عما ينكشف لهم ويتجلى عليهم فيها من الحقائق بألفاظ مبهمة ، وعبارات غامضة يدلون بها على غير ما تدل ظواهرها من ناحية أخرى . وبين أيدينا مؤلفات السهروردى المقتول ومحيى الدين بن

---

(١) انظر ص ١٠٣ ــ ١٠٤ و ١١٢ من هذا الكتاب .

عـــربى وديوان ابن الفـــارض ، لاســيما تائيتــه الكبرى وخمريته ، وكلها شواهد تنطق بما غرق فيه هؤلاء الصوفية من بحار الذوق ، وما أغرقوا فيه من الغاز ورمز • يضاف الى هذا أن الذين شرحوا هذه الأشعار وتلك المؤلفات لم يكونوا أبعد من واضعيها عن الرمز وما يستتبعه من غموض وايهام• ويكفى أن نذكر فى هذا الصدد شرح سعيد الدين الفرغانى المسمى (منتهى المدارك) على تائية ابن الفـــارض الكبرى ، فقد قدم له بمقدمة فى صدور الوجود عن الفاعل وترتيب الموجودات ، لانكاد نمضى فى قراءتها حتى نحس آننا ننتقل مع واضعها من آلفاظ وعبارات مبهمة ملغزة الى آخرى آشد ايهاما وأقوى الغـــازا ، ومهما يكن من شىء ، فقـــد حفلت مصنفات الصوفية ودواوينهم والشروح التى وضعت عليها فى القرنين السادس والســـابع بذكر هـــذه الموضـــوعات التى أوجزناها آنفا ، وآفاضت فى تصوير ما عن لأصـــحابها من أذواق ومواجد ، وما كان لهم حولها من مذاهب • ويستطيع من يتدبر هذه المصنفات ، ويمحص شروحها آن يتبين ماتنطوى عليه من المعانى النفسية والأخلاقية ، وما تنزع اليه منالمنازع الميتافيزيقية ، مما يدل على آن القرنين السادس والسابع قد شهدا حصول التدانى بين التصوف والفلسفة ، وتفتحت فيهما الأبواب التى تسربت منها العناصر الفلسفية وغير الفلسفية الى أذواق الصوفية ومذاهبهم الروحية • ولكى يتبين لنا هذا كله ، يحسن آن نقف وقفات قصـــارا عند بعض الشخصيات والمذاهب الصوفية التى ظهرت ابان هذين القرنين ، والتى تعد بحق مرآة صـــادقة تتجلى على صفحتها صـــورة التصوف الفلسفى أو الفلسفة الصوفية •

السهروردى المقتول : حكمة الاشراق :

وأول من نقف عنده هو شهاب الدين أبو الفتوح السهروردى المعروف بالشيخ المقتول ، والملقب بالمؤيد بالملكوت ، ولد بسهرورد عند زنجان من عراق العجم ، وذلك عام ٥٤٩ هـ • وتتلمذ على الامام مجد الدين الجيلى فأخذ عنه الحكمة وأصول الفقه • وله مع فقهاء حلب مناظرات فى عدة مسائل ، غير أن الفقهاء ثاروا به ، وشنعوا عليه ، ورموه بالالحاد والزندقة ، وأحنقوا عليه صلاح الدين الأيوبى الذى جاراهم فكتب الى ابنه الظاهر (سلطان حلب) يأمره بقتل السهروردى ، فصدع بالأمر • ويقال ان الظاهر أمر به فقتل سنة ٥٨٧ هـ ، وفى رواية أخرى أن السهروردى عندما علم بأن فقهاء حلب أفتوا بقتله ، طلب الى الظاهر أن يحبس فى مكان ، ويمنع من الأكل والشرب حتى يموت ، ففعل به ذلك (١) • ومن هنا جاء تعريفه بالشيخ المقتول ، وكان تمييزه به عن أبى حفص عمر السهروردى الصوفى البغدادى مؤلف (عوارف المعارف) والمتوفى سنة ٦٣٨ هـ •

أقبل السهروردى على الحكمة القديمة ، فوعى حقائقها ، وفطن الى دقائقها ، وعنى منها بأقوال حكماء الفرس واليونان بصفة خاصة • وليس أدل على سعة ثقافته الفلسفية من مؤلفاته العديدة الحافلة بالآراء القيمة ، والتى جمع فيها الى براعة الأنظار العقلية ، روعة التعاليم الصوفية ، ولطافة الأذواق الروحية • وقد عمد فى هذه المؤلفات الى الرمز والاشارة ، والتكلم بلسان الذوق ، مما خفيت معه المعانى

---

(١) معجم الأديان : ج ١٩ ، ص ٣١٤ ـ ٣١٦ •

التى انطـوت عليها أقواله وتعـاليمه ، وأدى الى أن شـك معاصروه فى عقيـدته وايمانه ، وحـرص فقهاء حلب على الافتاء باباحة دمه • ومع ذلك فقد حـدثنا ابن خلكان بأنه حينما كان يشتغل بالعلم فى حلب ، وجد أهلها مختلفين فى أمر السهروردى • ففريق يسىء به الظن ، وفريق يعتقد فيه الصلاح ، ويعده من أهل الكرامات •

وترجع أهمية السهروردى فى تاريخ الحيـاة الروحيـة الاسلامية ، لا الى أنه كان صوفيا من طراز الصوفية الأولين ، ولا الى أنه كان فيلسوفا روحيا يصطنع النظر العقلى الخالص على نحو ما يصطنعه الفلاسفة الخلص ، بل هى ترجع الى مذهبه فى حكمة الاشراق ، وهو ذلك المذهب الذى نزع فيـه منزعا وسطا بين التصوف المعتمد على الذوق ، والفلسفة المستندة الى النظر ، كما يدل على ذلك قوله فى بيان الطريق الذى حصل به ما حصـل من حكمة الاشراق : «•• ولم يحصـل لى أولا بالفكر ، بل كان حصوله بأمر آخـر ، ثم طلبت الحجة عليه حتى لو قطعت النظـر عن الحجة مثـلا ، ماكان يشككنى فيه مشكك ••» (١) •

وللسـهروردى آثار منظـومة ومنثورة تدل كثرتها على ماكان عليه من ثقافة فلسـفية ، وذوق مصـقول ، وحكمة مشرقة • ومن هذه الآثار : (حكمة الاشراق) ، و (هيـاكل النور) ، و (الغـربة الغريبة) • وأجـل هـذه الآثار شأنا ، وأبعدها أثرا فى تاريخ الفكر والروح الاسلاميين هو كتابه (حكمة الاشراق) • وينقسم هـذا الكتاب الى قسـمين : قسم

---

(١) حكمة الاشراق : ص ١٦ ـ ١٩ •

تناول فيه المؤلف المنطق ، وجعله من القسم الثاني بمثابة المقدمة ؛ اذ عرض فيه لأمور هي مقدمات لمطالب في القسم الثاني ، وقسم خصصه للأنوار الالهية • والقسم الثاني هو أهم القسمين من غير شك : فقد اشتمل على مقالات خمس : المقالة الأولى منها في النور وحقيقته ، ونور الأنوار ومايصدر عنه ، والمقالة الثانية في ترتيب الوجود ، والمقالة الثالثة في كيفية فعل نور الأنوار ، والأنوار القاهرة ، والمقالة الرابعة في تقسيم البرازخ ، وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها ، والمقالة الخامسة في المعاد والنبوات والمنامات • وها هنا في هذه المقالات الخمس رموز واشارات يدل بها السهروردى في لغة مجازية خاصة على الحقائق التى عرض لها في حكمته الاشراقية : فهو يأخذ بالتقابل بين النور والظلمة ، ويرمز الى الروحانى بالمنير ، والى المادى بالمظلم ، والى العقول بالأنوار ، والى عقول الأفلاك بالأنوار القاهرة ، والى النفوس الانسانية بالأنوار المجردة ، والى الله بنور الأنوار ، والى الجسم بالجوهر المظلم أو الغاسق ، والى عالم الأجسام بعالم البرازخ •

يبقى بعد هذا أن نلم الماما موجزة بمذهب السهروردى في (حكمة الاشراق) • ولعل أول مايلاحظ في هذا المذهب أنه يلعب في الفلسفة دورا يشبه الدور الذى تلعبه المذاهب الصوفية الخالصة في العلوم الدينية الاسلامية ، مثله في هذا كمثل الفلسفتين الالهية والطبيعية فيما تلعبان في الفلسفة من دور يشبه الدور الذى يلعبه علم الكلام بين العلوم الاسلامية • ومعرفة الذات الالهيةوصفاتها وأفعالها وحكمتها حظ مشترك بين علم الكلام والفلسفة والتصوف ، غير أن هذه

المعرفة تحصل من طريقين : أحدهما طريق النظر الفلسفي والاستدلال العقلي ، والآخر طريق الذوق الروحي والوجد الصوفي • والذين يسلكون الطريق الأول ، اذا كانوا يؤمنون بتعاليم الاسلام ويؤيدون عقائده بالدليل العقلي ، فهم المتكلمون ، أما اذا لم يكونوا كذلك ، أي اذا كانوا يصطنعون النظر العقلي وحده ، فهم الحكماء المشاءون • والذين يسلكون الطريق الثاني ، اذا كانوا من المؤمنين بتعاليم الاسلام ، والمتأولين لنصوصه وأحكامه ، والملائمين بين هذه الأحكام والنصوص على وجه ما من أوجه الملاءمة ، فهم الصوفية ، أما اذا لم يكونوا كذلك ، أي اذا كانوا يصطنعون الذوق ، ويعرض في مذاهبهم ماينافي نصوص الشرع وأحكامه ، فهم الحكماء الاشراقيون • ومن هنا كانت حكمة الاشراق فلسفة روحانية تذهب في المعرفة مذهبا ذوقيا قوامه أن المعرفة الانسانية الهام من العالم العلوي ، كما يدل على ذلك مايحدثنا به السهروردي نفسه من أنه كتب كتابه (حكمة الاشراق) اجابة لملتمس فريق من أصدقائه طلب اليه أن يكتب كتابا يذكر فيه ماحصل له بالذوق في خلواته ومنازلاته (١) ، وأن المنهج الذي اصطنعه هو ذوق امام الحكمة أفلاطون الذي يلقبه السهروردي بصاحب الأيد والنور •

والحكماء عند السهروردي مراتب : حكيم الهي متوغل في التأله عديم البحث ، وهو كأكثر الأنبياء والأولياء من الصوفية أمثال أبي يزيد البسطامي ، وسهل بن عبد الله التستري ، والحسين بن منصور الحلاج ، وحكيم بحاث عديم التألهوهو كالمشائين من أتباع أرسطو فيالمتقدمين وكالفارابي

---

(١) حكمة الاشراق : ص ١٣ ــ ١٥ •

وابن سينا فى المتـأخرين ، وحكيم الهى متوغل فى التـأله والبحث ، وهو ـ كما يقول الشيرازى ـ أعـز من الكبريت الأحمر ، ولم يصل الى رتبته سوى السهروردى نفسه ، وحكيم الهى متوغل فى التأله متوسط فى البحث ، وحكيم الهى متوغل فى التأله ضعيف فى البحث ، وحكيم متوغل فى البحث متوسط فى التأله ، وحكيم متوغل فى البحث ضعيف فى التأله • وأعلى هذه المراتب من غير شك مرتبة الحكيم الالهى المتوغل فى التأله والبحث ، وذلك لما يمتاز به على غـيره من بقيـة الحكماء من الكمال والشرف والعلم بنوعيه الذوقى والعقلى • وهذا الحكيم ان وجد بصفتيه الالهية والبحثية ، كانت له الرياسة فى وقته ، والا فلمن يلونه فى الرتبة • أما ماذا يعنى السهروردى بهذه الرياسة ، فذلك مايدل عليه قوله : «ولست أعنى بهذه الرياسة التغلب ، بل قد يكون الامام المتأله مستوليا ظاهرا ، وقد يكون خفيا ، وهو الذى سماه الكافة «القطب» ، فله الرياسة ، وان كان فى غاية الخمول (١)» •

ومثل طلاب الحكمة كمثل الحكماء فيما لهم من مراتب : فهناك طالب للتأله والبحث ، وطالب للتأله فحسب ، وطالب للبحث فحسب • وأجود الطلاب عند السهروردى هو طالب التأله والبحث ، كمـا أن أرقى الحكمـاء هـو الحكيم الالهى المتوغل فى التأله والبحث • ومن هنا قال السهروردى : انه كتب كتابه (حكمة الاشراق) لطالبى التألهوالبحث ، أما الباحث الذى لم يتأله ، أو الطالب الذى لم يطلب التـأله ، فليس له فى هذا الكتاب نصيب • وهنا يبين السـهروردى الفرق بين الفلسفة الخـالصة وحكمة الاشراق ، فهو يشـترط فى أقل

(١) حكمة الاشراق : ص ٢٤ •

درجات من يقرأ كتابه ، آن يكون قد ورد عليه البارق الالهى بحيث يصبح ورود هذا البارق ملكة له ، أما من لم يكن كذلك، وأراد البحث وحده ، فعليه بطريقة المشائين . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الفلسفة الخالصة تصطنع العقل ، وتقوم على البحث والنظر ، فى حين آن قوام الحكمة الاشراقية سوانح نورية ودعائمها هى الذوق ومشاهدة الروحانيات فى الخلوات والمنازلات . ومن هنا نستطيع آن نقول : ان حكمة الاشراق ليست تصوفا خالصا ، ولا فلسفة بحتة ، وانما هى شىء بين بين .

محيى الدين بن عربى : وحدة الوجود :

وثمة صوفى آخر من صوفية القرنين السادس والسابع ، لم يكن مذهبه الصوفى آقل حظا من مذهب السهروردى فى الاصطباغ بالصبغة الفلسفية ، والتاليف بين الذوق الروحى والنظر العقلى . وهذا الصوفى هو محمد بن على بن آحمد بن عبد الله الذى يكنى آبا بكر ، ويلقب بمحيى الدين ، ويعرف بالحاتمى ، وبابن عربى بدون آلف ولام ، كما اصطلح على ذلك أهل المشرق تمييزا له عن القاضى آبى بكر بن العربى ، فى حين أنه كان يعرف فى المغرب بابن العربى . ولد بمرسيا فى الأندلس سنة ٥٦٠ هـ . وبعد آن درس الحديث والفقه فى أشبيلية ، ارتحل الى الشرق سنة ٥٩٨ هـ ، وزار بلادا كثيرة منها مصر والحجاز ومابين النهرين وآسيا الصغرى ، وآخيرا استقر بالشام حيث توفى بدمشق سنة ٦٣٨ هـ .

ولابن عربى عدد ضخم من المصنفات المنثورة والمنظومة يبلغ المائتين ، ويذكر منه بروكلمان فى كتابه (تاريخ الأدب

العـربى) مايزيد على مائة وخمسين مصـنفا • ومن هـذه المصنفات ، (الفتوحات المكية) وهو اجلهـا شـأنا ، وأشملها لنواحى مذهبه المختلفة ، و (فصوص الحكم) وهو لايقل فى قيمته التصوفية والفلسفية عن سابقه ، ان لم يكن أدل منه على براعة هذاالصوفى فى مزج التصوف بالفلسفة ، و (ذخائر الأعلاق ، شرح ترجمان الأشواق) ، وهو ديوان شعر صور فيه ناظمه حـاله فى الحب الالهى ، وماعاناه فى هـذا الحب من تباريح الجوى ، وتكاليف الضنى ، وما انتهى اليه فى هـذا كله من فتوحات الهية ، والهامات روحية • وانه ليصطنع فى هذا الديوان وفى كثير غيره من مصنفاته العـديدة أسـلوب الرمز والاشارة ، ايثارا لستر حاله ، وضنا على أسراره أن يقف عليها من ليس أهلا لها ، ولا قادرا على تذوقها • وليس من شك فى أن مصنفات ابن عربى الكثيرة ، وبراعته الفائقة فيها ، وقدرته العجيبة على التاليف بين عناصر مختلفة منهـا ماهو فلسفى ، ومنها ما هو دينى ، وفيها ألوان مختلفة من هذا وذاك ، كل أولئك قد جعل من ابن عربى صوفيا خليقا بلقب «الشيخ الأكبر ، والكبريت الأحمر» •

على أن ثورة الفقهاء على الصوفية ، وهى هذه الثورة التى شهدنا نشأتها فى النصف الثانى من القرن الثالث ، ووقفنا على احدى صورها المروعة فيما وقع للحلاج (١) ، قد اتسع نطاقها ، واشتد أوارها حول ابن عـربى ومذهبه فى وحدة الوجود ، وفيما يرتب على هذا المذهب من نتائج تنافى تعاليم الاسلام : فقد أثارت مؤلفاته ثائرة الفقهاء ، واتهمه كثير منهم بالكفر والضـلال ، واذاعة المذاهب المضـلة فى الحلول

(١) انظر : ص ١١٠ ــ ١١٢ من هذا الكتاب •

والاتحاد ، حتى لقد كان من جراء ذلك أن هم الناس بقتله فى مصر . ومن أشد الناعين عليه بعد مماته ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ ، وابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ ، وابن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ هـ ، وابراهيم البقاعى المتوفى سنة ٨٥٨ هـ ، وكثير غيرهم ممن يضيق المقام عن ذكرهم .

ولعل أحدا من هؤلاء الخصوم لم يفعل بابن عربى ومذهبه مافعل البقاعى : فقد أفرد كتابين أحدهما (تنبيه الغبى على تكفير ابن عربى) والآخر (تحذير العباد ، من أهل العناد ، ببدعة الاتحاد) ـ لجمع المطاعن على الرجل ، والابانة عما فى عقيدته من انحلال ، وما فى مذهبه من كفر وضلال ، وأيد هذا كله بذكر الكتب وأسماء مؤلفيها ، واثبات النصوص وقائليها (١) . ومع ذلك فقد وفق ابن عربى الى طائفة صالحة من المقبلين عليه ، المدافعين عنه ، المعجبين به : فقد كان منهم مجد الدين الفيروزبادى ، وقطب الدين الحموى ، وصلاح الدين الصفدى ، وشهاب الدين عمر السهروردى ، وفخر الدين الرازى ، وجلال الدين السيوطى الذى ألف كتابا فى الدفاع عن ابن عربى سماه (تنبيه الغبى فى تبرئة ابن عربى) ، وعبد الرازق القاشانى ، وعبد الغنى النابلسى .

وابن عربى مثال صادق من الأمثلة التى يصح أن تتخذ دليلا على مبلغ ما وقع بين الفلسفة والتصوف من التزاوج ابان القرنين السادس والسابع : فهو وان كان صوفيا من أصحاب الأذواق ، يصطنع ما يصطنعه هؤلاء من رياضات ومجاهدات ، ويؤثر مايؤثرون من ذوق تنكشف فيه الحقيقة ، فقد انطوى كثير من مؤلفاته على كثير من المعانى الفلسفية ، والمنازع

(١) ابن الفارض والحب الألهى : ص ٨٣ ـ ٨٥ .

الميتافيزيقية ، التى يخيل الينا ونحن نقرؤها ، أن كلامه فيها أدنى الى أن يصدر عن صاحب نظر عقلى واستدلال منطقى منه الى أن يصدر عن صاحب ذوق ووجد وحال (١) ٠

وأما مذهب ابن عربى الذى أقيم على دعائم ذوقية ، وانطوى على كثير من المعانى الفلسفية ، وأحنق عليه الفقهاء، فهو مذهب وحدة الوجود : فقد ذهب الى أن الوجود كله واحد، وأن وجود المخلوقات عين وجود الخالق ، لا فرق بينهما من حيث الحقيقة ٠ أما مايظن أنه فرق بين وجود الخالق ووجود المخلوق ، فيرى ابن عربى أنه أمر يقضى به الحس الظاهر والعقل القاصر عن ادراك الحقيقة على ماهى عليه فى ذاتها من وحدة ذاتية تجتمع فيها الأشياء جميعا ٠ ويدل على ذلك قوله : «سبحان من خلق الأشياء وهو عينها» (٢) ، وقوله فى هذين البيتين :

يا خالق الأشياء فى نفسه
أنت لما تخلقه جامع

تخلق ما لا ينتهى كونه
فيك فانت الضيق الواسع (٣)

واذا كان وجود الحق هو عين وجود الخلق ، فقد فسر ابن عربى الفرق بينهما بأنه راجع الى أن الانسان لاينظر اليهما من وجه واحد ، وانما ينظر اليهما باعتبارهما حقا من وجه ، وخلقا من وجه آخر ؛ ولو نظر اليهما بعين واحدة ، ومن وجه

---

(١) ابن الفارض والحب الآلهى : ص ١٦٢ ــ ١٦٣ ٠
(٢) الفتوحات المكية : ج ٢ ، ص ٦٠٤ ٠
(٣) فصوص الحكم (طبعة القاهرة ١٣٢١ هـ) : ص ١٣٩ ٠

واحد ، أو على أنهما وجهان لحقيقة واحدة ، لاستطاع أن يدرك حقيقتهما الذاتية الواحدة التى لا كثرة فيها ولا تفرقة ، كما يدل على ذلك قوله فى هذه الأبيات :

فالحق خلق بهـذا الوجه فاعتبروا
وليس خلقا بهـذا الوجـه فادكروا

من يدر ما قلت لم تخـذل بصيرته
وليس يـدريه الا من له بصر

جمـع وفـرق فان العين واحـدة
وهى الكثرة لاتبقى إلا تـذر (١)

وهكذا نتبين مع ابن عربى أن وحدته الوجوديةانما تعنى اسقاط الأثنينية والكثرة فى الوجود العينى ، اذ ان حضرة الجمع قد استوعبت كل شىء ، وألغت كل تفرقة ، بحيث تكون الأشياء من عين واحـدة ، بل تكون عبـارة عن هـذه العين الواحدة ؛ اذ الكل من حيث الحقيقة واحد يتكرر على مظاهر متعددة ؛ مثله فى هذا كمثل الواحد من بقية الأعداد اذ يتكرر فيها على أشكال متكثرة .

ولابن عربى نظريتان آخريان تتفرعان على مذهبه العام فى وحدة الوجود : احداهما نظريته فى الحقيقة المحمـدية ، والأخرى نظريته فى وحدة الأديان .

فأما نظـريته فى الحقيقـة المحمـدية فتتلخص فى أن الحقيقة المحمدية التى يسـميها ابن عـربى بالقطب حينا ، وبروح الخاتم حينا آخر ، هى المنبع القديم الفياض بأنواع

---

(١) فصوص الحكم : ص ٦٩ .

الكمالات العلمية والعملية التى تحققت فى الأنبياء من لدن آدم حتى محمد الرسول عليه الصلاة والسلام ، وتحققت من بعد محمد فى أتباعه من الأولياء وآفراد الانســان الكامل • وتذكرنا هذه النظرية بما سبق ذكره فى حديثنا عن الحلاج ونظريته فى النور المحمدى (١) •

وأما نظرية ابن عربى فى وحدة الأديان ، فقد ذهب فيها الشيخ الأكبر مذهب الحلاج ايضا (٢) ، اذ انتهى مثله الى أن الدين كله لله ، وزاد عليه أن العارف المكمل هو من نظر الى كل معبود على أنه مجلى للحق يعبــد فيه ، وآنكر مايعبد من الصور من حيث هى أعيان ، وعبد الله فى تلك الصور من حيث هى مجال يتجلى فيها المعبود الواحد الحقيقى (٣) • ومن هنا كانت العبادة الباطلة هى أن يقف العبد عند مجلى واحد يقصر عليه عبادته من دون بقية المجــالى ، ويتخذ من هــذا المجلى معبودا يسميه الها ، كما آن العبادة الصحيحة هى آن ينظر العبد الى جميع الصــور على آنهــا مجــال لحقيقة ذاتية واحدة هى حقيقة الاله الواحــد • وقد عبر ابن عـــربى عن نظريته هذه فى نصوص كثيرة من كتبه العديدة ، حسبنا هنا أن نثبت منها آبياته الرائعة التى تصورها آجمل تصوير :

لقد صــار قلبى قابلا كل صــورة
فمرعى لغــزلان ودير لرهبــان
وبيت لأوثــان وكعبــة طــائف
وألواح تــوراة ومصحف قــرآن

---

(١) انظر ص ١١٦ ــ ١١٨ من هذا الكتاب •
(٢) انظر ص ١١٨ ــ ١١٩ من هذا الكتاب •
(٣) فصوص الحكم : ص ٢٤٦ ــ ٢٤٨ •

أدين بـدين الحـب أنى توجهت
ركائبه فالدين دينى وايمانى (٤)

عمر بن الفارض : الحب الالهى :

وهذا شاعر صوفى من شعراء القرنين السادس والسابع، يمكن آن يتخذ من شعره مـرآة صـادقة تنعكس على صفحتها حياته الروحية الشخصية ، وصورة لهـذا التصـوف الذى اختلطت به العناصر الفلسفية ، فجعلت منه آذواقا ومذاهب لها خصائصها الميتافيزيقية الى جانب دعائمها الروحية ٠ هذا الشاعر هو آبو حفص شرف الدين عمر بن الفارض الحموى الأصل ، المصرى المولد والدار والوفاة ٠ ولد بالقاهرة عـام ٥٧٦ هـ ، وتوفى بها عام ٦٣٢ هـ ، وقضى خمسة عشر عاما من حياته فى الحجاز سـائحا بأودية مكة ، حيث نعمت روحه بما أتيح لها من الفتح الالهى ، والكشف الروحى ٠

ولابن الفارض حيـاة صـوفية روحيـة ، فيها رياضة ومجاهدة ، وآذواق وآحوال ، وله آثار شعرية رائعة ، فيها نفحات فياضة بالحب ، ولمعات مشرقة بآنوار القلب ، وكلها شواهد صدق ، وآدلة حـق ، على مبلغ ماتهيآ له من صـفاء النفس ، وجلاء عين البصيرة ، وعلى آن الحب قد ملك عليه كل قلبه ، وغيبه عن كل شىء الا عن محبوبه الذى لاقى فى سبيل الاتصال به ، والاتحاد معه ، مايحتمل وما لايحتمل من آهوال وتباريح ، آفاض فى وصفها فى ديوانه الذى جعل من ناظمه شـاعرا خليقا بأن يمنح لقب «سلطان العاشـقين» و «امـام المحبين» ، كما يدل على ذلك قوله مخاطبا محبوبه :

---

(١) ذخائر الاعلاق ، شرح ترجمان الأشواق : ص ٣٩ ـ ٤٠ ٠

كل من فى حمـــاك يهـــواك لكن
أنا وحـــدى بكل من فى حمــاكا

الى أن يقول :

يحشر العاشـقون تحـت لوائى
وجميـع المـلاح تحت لواكا

وكما يدل عليه قوله أيضا متحدثا عن منزلته فى الحب :

نسخت بحبى آية العشــق من قبلى
فاهل الهوى جندى وحكمى على الكل
وكل فتى يهـــوى فانى أمــامه
وانى برىء من متى سامع العــذل
ولى فى الهـوى علم تجـل صفاته
ومن لم يفقهه الهوى فهو فى جهل

وقوله :

قــل للذين تقــدموا قبــل ومن
بعدى ومن أضـحى لأشجانى يرى
عنى خذوا وبى اقتدوا ولى اسمعوا
وتحــدثوا بصبابتى بين الورى

على أن حب شاعرنا لم يكن من هذا اللون الذى يتقيد فيه المحبون بقيــود الحس ، ويندفعون مع شــهوات النفس ، ويتخذون موضوع حبهم من هذه الصورة الحســنة أو تلك ، وانما هو عاشق قد أخذ نفسه بالمجــاهدة والتصفية ، وقلبه بالرياضة والتنقية ، بحيث انصرف عن العالم المادى بما فيه من زينة زائلة ، وزخارف حائلة ، وأقبل على عالم أروع من

هذا العالم وأمتع ، عالم ليس الجمال الذى يشيع فى أرجائه جمالا معينا بصورة حسية ، بل هو جمال مطلق فياض بكل صور الحسن المعينة • ومن هنا كانت محبوبته التى هتف باسمها هتافا طويلا ، وردد أنشودة حبها ترديدا جميلا ــ ذاتا أخص خصائصها الجمال المطلق الذى يصدر عنه ، ويفيض منه ، كل ما فى الكون من آيات الحق والخير والجمال •

ومعنى هذا أن ابن الفارض اتخذ من الذات الالهية موضوعا لحبه • وقد مرت نفسه فى طريق هذا الحب بأطوار متعاقبة ، انتهى منها الى أرقاها وهو طور الفناء عن نفسه والاتحاد بمحبوبته ؛ وهنالك فى ذلك الطور يحدثنا الشاعر عن حبه الالهى حديثا نتبين من خلاله الى أى حد يمكن أن تنطوى الأذواق الصوفية ، والعواطف القلبية على منازع فلسفية : فقد انتهى شاعرنا فى حبه الى مذهب فلسفى فى الوحدة التى وان كانت عنده حالا من أحوال النفس ، الا أنها تشبه كثيرا أو قليلا وحدة الوجود التى يقررها ابن عربى بين الله والعالم • وقد فصلنا القول فى حب هذا الشاعر الصوفى العظيم ، وحللناه الى عناصره النفسية والفلسفية ، وبينا نتائجه الأخلاقية والاجتماعية ، وموقف خصومه وأنصاره منه وذلك فى كتابنا (ابن الفارض والحب الالهى) ؛ ولهذا آثرنا الاكتفاء هنا بهذه الاشارة ، ومن أراد زيادة فى هذا الباب ، فليرجع الى ذلك الكتاب •

عبد الحق بن سبعين : الوحدة المطلقة :

ويشارك من ذكرنا من الصوفية فى القول بالوحدة المطلقة والاتحاد ، صوفى أندلسى آخر ، هو قطب الدين أبو محمد ،

عبد الحق ابن سبعين المولود بمرسيا عام ٦١٣ هـ والمتوفى بمكة ٦٦٧ هـ • قال عنه الشيخ عبد الرءوف المناوى فى طبقاته : «درس العربية والآداب فى الأندلس ، ثم انتقل الى سبتة ، وانتحل التصوف على قاعدة زهد الفلاسفة وتصوفهم ، وعكف على مطالعة كتبهم ، وجد واجتهد ، وجال فى بلاد المغرب ، ثم رحل وحج وشاع ذكره وكثرت أتباعه على رأى أهل الوحدة المطلقة ، وأملى عليهم كلاما فى العرفان على رأى الاتحادية ، وصنف فى ذلك أوضاعا كثيرة تلقوها عنه ، وأثبتوها فى البلاد» (١) • وقد اتفق أكثر المترجمين على أن ابن سبعين كان من زهاد الفلاسفة القائلين بوحدة الوجود أو أنه كان صوفيا متفلسفا متزهدا • ويدل على رسوخ قدمه فى الفلسفة رسائله الى فردريك الثانى التى دار البحث فيها حول قدم العالم ، وطبيعة النفس ، وغير ذلك من المسائل الفلسفية ، مما يبين علمه الدقيق الواسع ، والمامه الشامل بالمذاهب الأرسطوطاليسية والأفلاطونية الجديدة •

ولابن سبعين مذهب فى الحب الالهى ، يظهرنا على أنه كان يتأثر فى ذلك الحب بمذهب رابعة العدوية التى كانت تعبد الله لا طمعا فى جنته ، بل ابتغاء لوجهه الكريم ، وشوقا الى ذاته العلية : فقد قال ابن سبعين لأبى الحسن الششترى وقد سأله عن وجهته : «ان كنت تريد الجنة فشأنك ومن قصدت ، وان كنت تريد رب الجنة فهلم الينا» •

وموقف الناس من ابن سبعين بين مكفر ومقلد ، كما أنهم فى موقفهم من أقواله بين ميال اليها ، ومنكر لها • ولعل

(١) اقتبسه ابن الألوسى فى جلاء العينين : ص ٥١ •

ذلك كان راجعا الى اغرابه وغموض عباراته كما يدل عليه ماذكره ابن دقيق العيد من أنه جلس معه فى ضحوة الى قريب الظهر ، وهو يسرد كلاما تعقل مفرداته ، ولاتفهم مركباته (١) • ولم يكن ابن سبعين فى هذا بدعا بين الصوفية المتفلسفين ، بل كان شأنه فيه كشأن السهروردى المقتول ، وابن عربى ، وابن الفارض ، وعفيف الدين التلمسانى ، وصدر الدين القونوى ، وكثير غيرهم ممن كانت مقالاتهم مثارا لشكوك رجال الدين ، وموضعا لمطاعنهم •

نقد الفقهاء لمذاهب الصوفية :

سبقت الاشارة الى ما آثاره بعض المذاهب الصوفية من ثائرة الفقهاء فى النصف الثانى من القرن الثالث (٢) ، والى أن الغزالى قد استطاع بما أوتى من صفاء الروح وجلاء القلب ، وذكاء العقل ، وقوة الايمان ، أن يهدىء هذه الثائرة، ويحبب التصوف الى نفوس آهل السنة على وجه تكاثر معه عدد المقبلين منهم على طريق الذوق الموصل الى المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية (٣) • على أن من جاء بعد الغزالى من الصوفية الذين مزجوا مسائل الكلام والفلسفة الالهية بعلمهم وفنهم ، كانت لهم مذاهب فى الاتحاد والحلول والتجلى ووحدة الوجود والحب ووحدة الشهود ، وغير ذلك مما نظر فيه الفقهاء ، فاذا هم يجدونه منافيا لتعاليم الاسلام ، منتهيا بالمعتنقين له الى الكفر والزندقة والالحاد • ومن هنا شهد

(١) جلاء العينين : ص ٥١ •
(٢) أنظر ص ١١٠ — ١١ من هذا الكتاب •
(٣) أنظر ص ١٢١ — ١٢٢ من هذا الكتاب •

القرن السابع للهجــرة ، وما تــلاه من القرون سلسلة من الخصومات بين الفقهاء والصوفية ، كانت تقوى وتعنف حينا ، وتهدأ ثورتها وتخف حدتها حينا آخر ، ولكنها كانت على كل حال مثارا للقيل والقال ، ومنبعا فياضا بالشكوك والشبهات تلقى على حياة الصوفية وأذواقهم ومذاهبهم ، وما يرتب على هذا كله من نتائج لها خطرها من حيث العقيدة الاسلامية ، والأحــكام الشرعيــة • ولقــد كانت مذاهب الاتحــادية ، وما يناسبها من اعتناق الحلول ووحــدة الوجود ، هى المحور الرئيسى الذى كانت تدور عليه هذه الشبهات ، وتوجه اليه تلك الشكوك •

ولعــل أشــد خصوم الصــوفية نعيــا عليهم ، وارجافا بمذاهبهــم ، هو الفقيــه الحنبلى تقى الدين بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ : فقد أثار ثورة عنيفة على تعاليم الصــوفية ، وكتب عدة رسائل نقد فيهــا مذاهبهم ، وأبان عن أوجــه مخالفتها للمعقول والمنقول • ومن هذه الرسائل ماكتبه الى النصر المنبجى ، ونقض فيــه مذاهب الصــوفية فى الحلول والاتحاد ووحدة الوجود بصفة خاصة • وحوالى سنة ٧٢٦ هـ، أصدر فتواه التى أعلن فيها تحريم زيارةالأضرحة ، ومايتوجه به العامة الى الأولياء من دعاء لهم ، وتوسل بهم • ومنذ ذلك الحين اشتدت الخصومة بين الفقهاء والصوفية ، وأخذت أشكالا مختلفة على أيــدى كثير من الفقهــاء ، وفى كثير من الكتب والرسائل التى وضعت فى الحط من هذا الصوفى أو ذاك ، أو فى تجريح هذا المذهب أو ذاك • وليس أدل على ذلك من هذا الخلاف الذى وقع بين الفقهاء والصــوفية من ناحية ، وبين الفقهاء وأنفسهم من ناحية أخرى ، حول مذهبى ابن عربى

وابن الفارض ؛ فقد نسبهما البعض الى الاتحاد وا
ووحدة الوجود ، وطعن فى سلوكهما وخلقهما ، واته
بأكل الحشيش وتدخينه ؛ ونفى عنهما البعض الآخر هذا
وبرأهما منه . ومهما يكن من شيء فقد كان ابن تيمية ال
الأول لحركة الطعن التى وجهت فيها سهام التكفير والتش
الى أصحاب الأذواق والمواجيد ، وليس كل من جاء بعده
خصوم الصوفية الا آخذا عنه ، سائرا على نهجه ، مت
بمبادئه كثيرا أو قليلا .

ولما كان ذلك كذلك ، فقد رأينا أن نقف هنا عند
من نقد ابن تيمية لمذاهب الصوفية ، يكفى لاظهارنا على ص
ما لتلك الحركة التى أثارها ذلك الفقيه المتكلم المتفلس
فهو قد نظر الى ابن عربى ، وصدر الدين القونوى ، و
الفارض ، وابن سبعين ، وعامر البوصيرى ، ونجم الدين
اسرائيل ، وعفيف الدين التلمسانى ، على أنهم من القا
بوحدة الوجود التى يصدرون فيها عن أصلين باطلين يخا
دين الاسلام واليهود والنصارى مخالفتهما للمعقول والمنق
أحدهما الحلول والاتحاد ، وما يقاربهما من وحدة الوجو
وهو مذهب القائلين بأن الوجود واحد ، لا فرق فى ذلك
الوجود الواجب للخالق والوجود الممكن للمخلوق (١) ، و
القائلين بوحدة الوجود كمثل النصارى وغالية الشيعة
القول بالاتحاد والحلول ، الا أن هؤلاء يقولون بالحلول ال
الخاص الذى يؤلهون فيه المسيح أو عليا ، وأولئك يقو
بالحلول المطلق العام ، وفى هذا من الكفر والضلال ماهو آ

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل : ج ١، ص ٦٦ ــ ٦٧ .

مما فى قول اليهود والنصارى (١) • وثانى الأصلين الباطلين اللذين ترد اليهما مذاهب الاتحادية فى نظر ابن تيمية ، سر الاحتجاج بالقدر على فعل المحظور ، والقدر ــ كما يقول ابن تيمية ــ يجب الايمان به ، ولا يجوز الاحتجاج به على مخالفة أمر الله ونهيه ، ووعده ووعيده (٢) •

وعلى هذا النحو من النقد والتجريح ، سار ابن تيمية ، وسار من بعده السواد الأعظم من خصوم الصوفية ، وكلهم ناع مرجف ، ولعل منهم من أسرف فى نعيه وارجافه ، فخرج عن حدود القصد والاعتدال ، وتجاوز ماكان ينبغى أن يقف عنده من النقد المنزه عن الغرض والهوى ، المبرأ عن سوء الفهم ، أو سوء النية ، أو غير ذلك من العوامل التى كثيرا ماتكون أدعى الى تغيير وجه الحقيقة منها الى الكشف عنه •

الطرق فى القرنين السادس والسابع :

على أن حظ التصوف فى القرنين السادس والسابع من الناحية العملية ، لم يكن بأقل من حظه من الناحية النظرية التى تصورها هذه المذاهب التى ألممنا بطرف منها : فالطرق التى نشأت فى النصف الثانى من القرن الثالث (٣) ، وكان قوامها طائفة من المريدين يلتفون حول شيخ مرشد ، قد ظهر كثير منها فى القرنين السادس والسابع ، وكثر عدد المنتسبين اليها ، وتعددت أساليب الرياضة بتعدد هذه الطرق ، كما اختلفت أسماؤها باختلاف أسماء من تنسب اليهم • وحسبنا

---

(١) نفس المرجع والجزء ١ ص ٦٨ •
(٢) نفس المرجع والجزء ١ ص ٧٢ •
(٣) انظر ص ١٠٨ ــ ١٠٩ من هذا الكتاب •

أن نذكر من هذه الطرق مايكفى لاظهار الصور العملية التى أخذها التصوف الى جانب صـوره النظـرية فى ذلك الحين فهناك القادرية نسبة الى آبى صالح عبد القادر الجيلى المتوفى سنة ٥٦١ هـ ، ومحور السلوك والعبادة فى هذه الطريقة هو الترديد الدائم والذكر المتصل لاسم الله ؛ والرفاعية نسبة الى أحمد بن آبى الحسين الرفاعى المتوفى سنة ٥٧٠ هـ ، والذى كان قد انتهت اليه الرياسة فى علوم الطريق ، وشرح أحوال القوم ، وكشف مشكلات منازلاتهم ، واليه كان أمـر تربية المريدين بالبطائح ، وتتلمذ له وتخرج عليه ، طائفة صالحة من المريدين • ويعمد أفراد هـذه الطريقة الى طعن أنفسهم بالمدى ، وأكل النار ، وازدراد الأفاعى ، وغير ذلك من الأمور العجيبة التى يفسرون قدرتهم على فعلها بأن النفس وقد ملك عليها ذكر الله كل سبيل ، تصبح فى حالة غيبة تفارق فيهـا البدن ، وتصعد الى الملأ الأعلى حيث تتصل ببارئها ، ويصـير البدن كأنه خلو من الحيـاة ، فلا يحس ما يولده أكل النار ، وازدراد الأفاعى ، والطعن بالمدى ، من الآلام • وهناك غير الرفاعية والقادرية من الطرق ، السهروردية نسبة الى آبى حفص عمر السهروردى صاحب (عوارف المعـارف) المتوفى سنة ٦٣٨ هـ • وقد أخطأ الأستاذ أوليرى حين ظن أن الطريقة السهروردية منسوبة الى صـوفى بغدادى هو شـهاب الدين السهروردى الذى كان من أصحاب وحدة الوجود ، وحكم عليه بالاعدام فى عهد صلاح الدين سنة ٥٨٧ هـ (١) ؛ وهنـاك أيضا الطريقة الشاذلية نسبة الى آبى الحسن على بن عبد الله ابن عبد الجبار الشاذلى المتوفى سنة ٦٥٦ هـ ، والذى أفرد له

(١) Arabic Thought and its place in History : p. 197.

ابن عطاء الله السكندرى فى كتـابه (لطائف المنن) ترجمة مفصلة قال فيها عنه : «انه قطب الزمان ، والحامل فى وقته لواء أهـل العيان ، حجـة الصـوفية ، علم المهتدين ، زين العارفين ، أستاذ الأكابر ، زمزم الأسرار ، ومعدن الأنوار ، القطب الغوث الجامع أبو الحسن على الشاذلى رضى الله عنه» ؛ وقد قال عنه ابن دقيق العيـد : «مارأيت أعـرف بالله من الشيخ أبى الحسن الشاذلى رضى الله عنه » (١) . وللشـاذلى تلاميذ كثيرون يقال : ان أجل من أخذ الطريق عنه منهم هو أبو العباس أحمد المرسى المتوفى سنة ٦٨٦ هـ . ومن أعظم تلاميذ هذا الأخير تاج الدين بن عطاء الله السكندرى المتوفى سنة ٧٠٧ هـ . وثمة طريقتان أخريان ، احداهما فارسية ، والأخرى عربية : فأما الفارسية فهى الطريقة المولوية التى أسسها جلال الدين الرومى صاحب الديوان الكبير المعروف باسم (المثنوى) ، والمتوفى سـنة ٦٧٢ هـ . وتعـرف هـذه الطريقة أحيانا باسـم الدراويش الراقصـين ، لأن أفرادها يصطنعون الغناء والموسيقى والرقص فى مجالس أذكارهم ، ويعد المنتسبون الى المولوية أوسع الدراويش أفقا ، وأرقاهم عقلا ، وأكثرهم تسامحا . وأما الطريقة العربية فهى البدوية نسبة الى أبى العباس أحمد البدوى المتوفى سنة ٦٧٥ هـ .

ويلاحظ هنا أن لكل طريقة نوعا من الأذكار والأوراد والأحزاب ؛ يرددها المريدون سواء فى مجالسهم أو فيما بينهم وبين أنفسهم ، وأن من وسائل التهذيب والتعليم فيها مايشبه الدروس الخاصة التى يقدم فيها النصح والارشاد والوعظ الى أبناء كل طريقة ، وأن من هـذه الدروس مايكون فى بعض

---

(٢) الطبقات الكبرى : ج ٢ ، ص ٥ .

الكتب والرسائل والقصائد التى يضعها شيخ الطريقة نفسه، أو تكون قد وضعت من قبله ، ووجد آن فى اقبـال مريديه عليها ، واستماعهم اليها ، مايحقق لهم كمال العلم والعمل ٠

التصوف بعد القرن السابع : شروح وملخصات :

على أن هذه الحركة الروحية الخصبة المنتجة فى الناحيتين النظرية والعملية ، لم تكد تدنو من نهاية القرن السابع حتى كان قد آصابها شىء من الفتور والقصور ، لا سيما فى الناحية النظرية ، وهى التى يعبر فيها عن الحقيقة فى مذاهب ذوقية ، ولكنها مصطبغة بصبغة فلسفية ، كتلك التى شـهدنا بعضها عند السهروردى المقتول ، وابن عربى ، وابن الفارض ، وابن سبعين : فالذين جاءوا من الصـوفية بعد القرن السـابع ، لايكادون يضيفون شـيئا جـديدا الى ما قاله المتقـدمون ، ومصنفاتهم لاتكاد تزيد على أنهـا اما شروح وملخصات على كتب الأقدمين ومذاهبهم ، واما ترديد لتعاليم السلف وأقواله، دون أن يكون فى ذلك الترديد شىء من الابتكار أو التجديد : ففى القرن الثامن مثلا نجـد عبـد الرزاق القاشانى المتوفى سنة ٧٣٩ هـ ، ونجد له مصنفات كثيرة ، ولكنها على كثرتها ليست الا شروحا لمذهب ابن عربى فى كتابه (فصوص الحكم) ولمذهب ابن الفارض فىقصيدته (التائية الكبرى) ، آو تعبيرا جديدا عن مذهب الأول فى وحدة الوجـود ، ان اختلف عن عباراته فى الصورة والمظهر ، فهو لايختلف عنهـا فى اللب والجوهر ٠ وفيما بين القرنين الثامن والتاسع نجد عبد الكريم الجيلى مؤلف (الانسان الكامل) وهو كتاب ، وان كانت له قيمة تصوفية وفلسفية كبيرة ، الا آن صاحبه كان متأثرا فيه كل

التأثر بمذهب ابن عــربى فى وحــدة الوجود ، بل ومتأثرا بمنهجه وألفاظه وعباراته ، ومنتهيا الى مثل نتائجه وغاياته وفى القرن العاشر نجد عبد الوهاب الشعرانى المتوفى ســنة ٩٧٣ هـ ، وهو من أتبــاع محيى الدين بن عــربى ، غير أن مصنفاته العديدة مزيج من الأذواق الروحية والأنظار العقلية ، ومن أشياء أخرى هى أدنى ماتكون الى الأساطير الخيالية منها الى الأمور الواقعيــة • وكثير من هــذه المصــنفات ليس الا ملخصات لبعض مؤلفات ابن عربى ، أو تعقيبات على مذهبه فيها • ومن هذا القبيل كتابه (الكبريت الأكبر ، فى بيــان علوم الشيخ الأكبر) فهو تلخيص لكتاب (الفتوحات المكية) لابن عربى ، وكتابه (اليواقيت والجــواهر فى بيان عقائد الأكابر) ، فهو اما تلخيص لبعض المذاهب الصوفية السابقة ، ولمذهب ابن عربى بنوع خاص ، واما عــرض لهــا وتعقيب عليها • وفيما بين القرنين الحادى عشر والثــانى عشر نجــد عبد الغنى النابلسى المتوفى سنة ١١٤٣ هـ ، وهو من أتباع ابن عــربى أيضــا ــ وضــع كثيرا من المصــنفات المنثورة والمنظومة ، ولكنه على كثرة ماوضع ، لم يتجاوز فى مذهبه حدود الدائرة التى رسمها ابن عربى فى وحدة الوجود • ولقد كان النابلسى ، كما كان القاشانى من قبله ، متأثرا بمذهب ابن عربى الى أبعد حد • وليس أدل على مبلغ تأثرهما هذا من أن شرح القاشانى لتائية ابن الفارض الكبرى المسمى (كشف الوجوه الغر لمعانى نظم الدر) وشرح النابلسى على ديوان ابن الفارض المسمى (كشف السر الغــامض من شرح ديوان ابن الفارض) • كانا الى عرض مذهب ابن عربى أدنى منهما الى الابانة عن حقيقة مذهب ابن الفارض فى ألفاظه ومعانيه ،

وما انبث من العناصر المختلفة فيه . ويرجع هذا الى أن النابلسى بنوع خاص قد رسخت فى ذهنه فكرة هى أن ابن الفارض تلميذ لابن عربى ، الأمر الذى ترتب عليه أن فهم شعر ابن الفارض فى حدود هذه الفكرة ، وحمله من معانى وحدة الوجود مايطيق وأكثر مما يطيق ، فجاء شرحه لديوان ابن الفارض تعبيرا عن مذهب الشاعر المصرى ، ولكن فى ألفاظ وعبارات هى من مقومات مذهب الصوفى الأندلسى (١) .

---

(١) ابن الفارض والحب الالهى : ص ٥٦ ـ ٥٧ ، ص ٦٢ ـ ٦٥ .

۹

تدهور بعد از دهار

٩ ـ تدهور بعد ازدهار

للتصوف بعد هذه الأدوار التى شهدنا فيها ازدهاره من الناحيتين العلمية والعملية دور آخر أصابه فيه كثير من التدهور والانحطاط ، وامتزج فيه بهذه الحياة الروحية الراقية التى وقفنا على بعض صورها الرائعة ، كثير من عناصر الغرور وحب الظهور ، والميل الى السيطرة على عقول السذج من العامة والجرى وراء الزلفى عند أصحاب النفوذ والسلطان، هذا الى ما تسرب اليه من ضروب المخرقة ،والوان الشعبذة ،حتى لقد خالف كثير من المنتسبين الى بعض الطرق الصوفية ماسار عليه السلف الصالح من سنن الزهد والعبادة ،وأصول المجاهدة والرياضة ، الأمر الذى ترتب عليه أن خرجت الحياة الروحية عن معناها الذى ينبغى أن تدل عليه ، وانحرفت عن غايتها التى ينبغى أن تسعى اليها . وقد صور بعضهم التصوف فى صورة تبين من ناحية ما أصاب فى عهوده الأولى من نمو وازدهار ، وتظهر من ناحية أخرى ما أصابه فى عهوده الأخيرة من تدهول وانحلال ، فقال : «كان التصوف حالا فصار كارا ، وكان احتسابا فصار اكتسابا ، وكان استتارا فصار اشتهارا ، وكان اتباعا للسلف فصار ابتياعا للعلف ، وكان

عمارة للصدور فصار عمارة للغرور ، وكان تقشفا فصار تكلفا ، وكان تخلقا فصار تملقا ، وكان سقما فصار لقما ، وكان قناعة فصار فجاعة ، وكان تجريدا فصار ثريدا» ٠ وهذه الصورة على مافيها من اسراف ومبالغة قد يبعثان على السخرية والضحك ، الا أنها تكشف لنا عن وجه التغير في التصوف وأساليبه الراقية التى اصطنعها السلف ، وغاياته السامية التى قصدوا الى تحقيقها ٠

على أن هذا لايعنى أن الحياة الروحية الاسلامية أصبحت فى جملتها وتفاصيلها ما انتهى اليه أمر التصوف فى عهده الأخير ؛ بل هو يعنى أن الذى غلب على هذه الحياة هو ذلك الانحراف عن السنة القويمة التى وضع حجرها الأساسى الزهاد الأولون ، وأقام صرحها من جاء بعدهم من الصوفية ، ومع ذلك فان الحياة الروحية لم تعدم بعض النفوس الصافية ، والقلوب الطاهرة ، والبصائر المشرقة التى كانت وماتزال تظهر من حين الى حين ، ولو أن أصحابها يؤثرون التستر والاستخفاء على الظهور والادعاء ٠

١٠

خاتمة

١٠ ـ خاتمة

من كل ماتقدم من حديث عن نشأة الحياة الروحية وتطورها فى الاسلام ، نتبين كيف نشأت هذه الحياة أول مانشأت تحنثا عند محمد العربى الجاهلى ، وزهدا فى الدنيا ، واعراضا عن جاهها ، وتصفية للنفس ، وتساميا بالقلب الى غاية روحية سامية عند محمد النبى العربى ، ثم زهدا وتقشفا وورعا واقبالا على العبادة عند الصحابة والتابعين ، وغيرهم من طبقات الزهاد والنساك والفقراء والصوفية ، وان هذه الحياة الروحية كانت تقوم فى عهودها الأولى على دعائم اسلامية بحتة ، وقد ظلت كذلك حتى اصطبغ التصوف بالصبغة العلمية فدون ، ونظمت مسائله ، ونسقت أبوابه ، وهنالك دخلت عناصر أجنبية الى الاسلام ، وتسرب فيما تسرب منها الى الحياة الروحية ، عقائد دينية ، وأنظار فلسفية ، وألفاظ اصطلاحية ، استمدت من مختلف الثقافات الهندية والفارسية واليونانية والنصرانية · وقد ترتب على ذلك أن أصبح للأذواق القلبية ، والمكاشفات الروحية ، كثير من المعانى الفلسفية التى تنطوى عليها ، والمنازع النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية التى تنزع اليها ·

على أن هذا كله لايمنع من أن نقـرر هنا المنبع الأول الذى استقت منه الحياة الروحية الاسلامية أصولها ومناهجها وغاياتها ، كان اسلاميا قوامه حياة النبى وأصحابه ، ومرجعه كتاب الله وسـنة رسـوله . وأما ماظهر من مذاهب منافية لتعاليم الاسـلام ، فقـد كان راجعـا اما الى اسراف بعض الصوفية فى التأثر بالأنظار الفلسفية ، أو الى مغـالاة بعض الفقهاء فى القاء الشبهات على هذه المذاهب وعقيدة أصحابها . ومهما يكن من شىء فقد وقفنا من خلال هذا العرض التاريخى على صور روحية رائعة ومثل عالية صادقة ، لعل أقل ماتوصف به أنها تصلح قدوة صالحة ، وأسوة حسنة ، لو دأب أبناء هذا الجيل على دوام النظر فيها ، لخففت كثيرا من غلواء هذه الحياة المادية التى بسطت سلطانها على النفوس والعقول ، وأفقدت المقاييس الصحيحة ماكان ينبغى أن يكون لها من أسس نفسية، ودعائم أخلاقية ، وغايات روحية ، ولصقت نفوسهم ، ودقت أذواقهم ، ورقت قلوبهم على وجه يصبحون معه أقدر على تذوق مافى الحياة من آيات الحق والخير والجمال .

ولما كان بحثنا فى الحياة الروحية الاسلامية يتناول هذه الحياة من الناحيتين التاريخية والموضوعية ، وكنا قد فرغنا من دراسة الناحية التاريخية على الوجه الذى تقـدم فى هذا القسم الأول ، فقد آثرنا أن نفرد للكلام عن الناحية الموضوعية قسما ثانيا نتحدث فيه عن الأصول والمناهج النظرية والعملية للحياة الروحية ، ونكشف عن مختلف المعانى والمنازع النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية لهذه الحياة ، وذلك فى جزء ثان من هذا الكتاب نرجو أن يكون ظهوره قريبا ، والله الموفق لما فيه السداد .

فهرس

مقدمة ٣
نشأة الحياة الروحية وتطورها ـ الزهد والتصوف مرآة الحياة
الاسلامية ٧
بداية الحياة الروحية فى الاسلام ١٣
مصادر الحياة الروحية الاسلامية ٣١
النساك والزهاد والعباد ٨١
التصوف والصوفية ٩٧
التصوف علم لبواطن القلوب ١١٣
التصوف طريق للمعرفة والسعادة ١٤٧
بين التصوف والفلسفة الالهية ١٦٥
تدهور بعد ازدهار ١٩٧
خاتمة ٢٠١

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٤/٤٤٤٦

ISBN ٩٧٧ ـ ٠١ ـ ٠٤٣٦ ـ ١

يمتاز العصر الذى نعيش فيه بأنه عصر مادى بلغت فيه الحضارة المادية مبلغا كبيرا من التقدم . وقد صحب هذا التقدم المادى تقدم آخر فى الحياة الفكرية التى تشعبت نواحيها .

ولكن هناك ناحية أخرى ليست أقل نفعا من الناحية المادية ولا أدنى روعة تلك هى الناحية الروحية التى صورتها ودعت إليها الأديان .

وقد ظهرت أول صورة لهذه الناحية فى الاسلام أثناء حياة الرسول عليه الصلاة والسلام .

والكتاب يعرض تاريخ الحياة الروحية الإسلامية سواء فى ذلك مصدرها الإسلامى الأول الذى صدرت عنه أو المصادر الفارسية والهندية والمسيحية والافلاطونيه الجديدة التى كان لها آثارها فى الحياة الروحية على تعاقب العصور الإسلامية .

وكذلك يدرس الكتاب أصول الحياة الروحية ومناهجها التى اصطنعها أصحابها فى رياضاتهم ومجاهداتهم .

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٧٠ قرشا